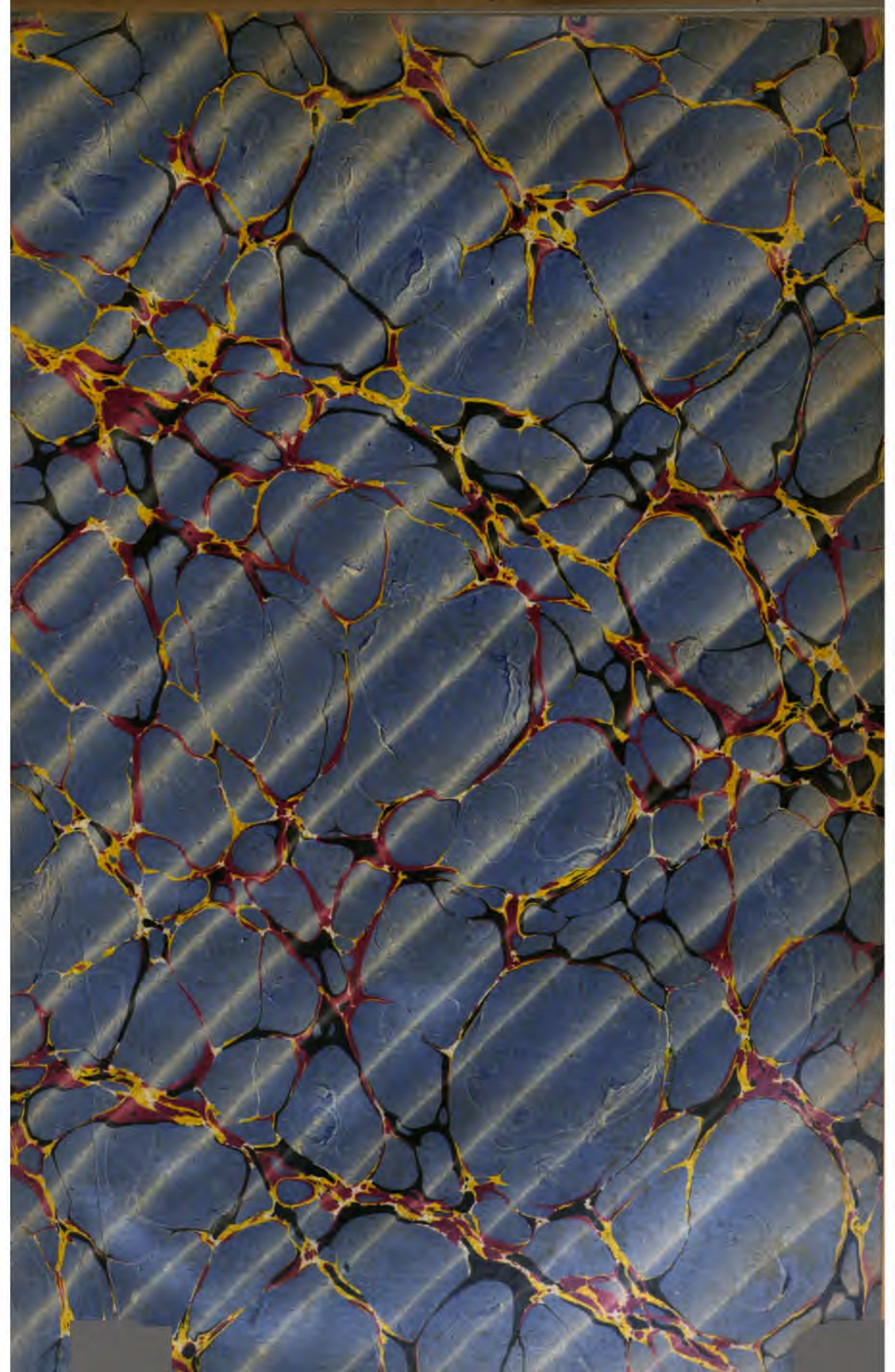

B 3 9015 00227 980 3
University of Michigan - BUHR


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE
THE GIFT OF
Mrs. Geo. Morris



Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie

COURS DE PHILOSOPHIE

VOLUME VI

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

PAR

M. DE WULF
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET LETTRES ET EN DROIT
DOCTEUR EN PHILOSOPHIE THOMISTE

DEUXIÈME ÉDITION, Revue et Augmentée

LOUVAIN
Institut supérieur de Philosophie
1, Rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN, Éditeur
108, Boulevard St-Germain, 108

1905

Cours de Philosophie

Vol. I.	**D. Mercier,**	*Logique,* 4e édit., 1905.	**5,00**
Vol. II.	»	*Métaphysique générale ou Ontologie,* 4e édition, 1905.	**10,00**
Vol. III.	»	*Psychologie,* 6e édit., 1904.	**10,00**
Vol. IV.	»	*Critériologie générale ou Traité général de la certitude* (5e édition, sous presse).	
Vol. VI.	**M. De Wulf,**	*Histoire de la Philosophie médiévale,* 2e édition, 1905.	**10,00**
Vol. VII.	**D. Nys,**	*Cosmologie ou Étude philosophique du monde inorganique,* 1903.	**10,00**

En Préparation

L'Institut supérieur de Philosophie publiera fin 1905 une réduction du grand Cours de philosophie sous forme de Manuel, en 2 volumes d'environ 700 pages. Ils contiendront : *Introduction générale, Logique, Ontologie, Psychologie, Cosmologie, Critériologie générale et spéciale, Morale et droit naturel, Théodicée, Histoire générale de la philosophie.*

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

relative qu'elle eut en realité ; — mais une étude sommaire de quelques systèmes, de ceux notamment *qui ont influencé la philosophie médiévale*.

Toutefois, afin de ne pas briser la trame historique, de courtes transitions résumeront les parties de la philosophie grecque et patristique qui présentent moins d'intérêt pour la philosophie médiévale.

L'introduction historique à la philosophie du moyen âge s'occupera donc successivement : 1° de la philosophie grecque ; 2° de la philosophie des pères de l'Église.

PREMIÈRE PARTIE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

2. Division de la philosophie grecque. — La philosophie grecque, qui remplit six siècles avant et six siècles après Jésus-Christ, forme un cycle fermé dans l'histoire de la pensée humaine. Ses origines coïncident avec un début de civilisation, son déclin avec une décadence. Elle offre un exemple remarquable de l'évolution rythmique et continue d'un mouvement d'idées, au milieu d'un même peuple.

On peut diviser la philosophie grecque en quatre périodes, en se basant sur la succession de ses préoccupations fondamentales :

Première Période : de Thalès de Milet jusqu'à Socrate (VIIe s.-Ve s. av. J.-C.).

Deuxième Période : Socrate, Platon et Aristote (V^e et IVe s.).

Troisième Période : depuis la mort d'Aristote jusqu'à l'avènement de l'école néo-platonicienne (fin du IVe s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C.).

Quatrième Période : l'école néo-platonicienne (depuis le IIIe s. ap. J.-C. ; ou bien, en y rattachant les systèmes précurseurs du néo-platonisme, depuis la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'à la fin de la philosophie grecque au VIe s. ap. J.-C.).

Les traits distinctifs de ces périodes seront signalés dans les chapitres suivants.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE ANTÉSOCRATIQUE.

(Depuis Thalès de Milet, au VIIe s. jusqu'à Socrate au Ve s. av. J.-C.)

§ 1er. — *Notions générales.*

3. Caractères et subdivision. — Les premiers philosophes grecs se bornent à l'étude du monde extérieur, le *non-moi,* et négligent l'aspect psychologique des problèmes qu'ils abordent. Περὶ Φύσεως est le titre que portent bon nombre de leurs ouvrages ; de là dérive le nom de *physiologues* que parfois on leur donne. Leur préoccupation exclusive est d'expliquer par un ou plusieurs principes simples la constitution intime et les changements de l'univers.

Avant Socrate, la philosophie n'a pas de centre unique ; d'après les *pays* où on la cultive, on distingue d'habitude quatre écoles, différant du reste entre elles par leurs enseignements : 1° l'école ionienne, dont les premiers représentants sont originaires de Milet, et qui comprend une fraction dynamiste et une fraction mécaniste ; 2° l'école italique ou pythagoricienne ; 3° l'école d'Élée ; 4° l'école d'Abdère ou l'école atomistique.

En se pénétrant de l'*esprit* de ces doctrines diverses, il est possible d'établir une division plus rationnelle [1]). Devant une philosophie qui concentre son attention sur la nature extérieure, deux questions principales se posent : l'étude des *changements* ou de la succession des êtres, et la détermination de ce qu'il y a de *stable* à travers ces changements. De ces deux problèmes c'est le second qui tenta la curiosité des débutants de la philosophie grecque (VIIe et VIe s.). Tous sont absorbés dans la

[1]) ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* I, pp. 147 et suiv.

recherche du principe intime et réel des choses, et n'étudient le changement que pour toucher du doigt l'élément fixe qu'il présuppose. Plus tard, cette double étude apparut dans un ordre inverse, et on se préoccupa avant tout de la succession phénoménale des êtres. Ce fut Héraclite (ve s.) qui changea l'orientation des études cosmologiques.

En tenant compte de cette double tendance, on peut répartir en deux groupes les écoles citées plus haut, sans briser d'ailleurs leur ordre chronologique :

Le premier groupe comprend les anciens Ioniens jusqu'à Héraclite, l'école pythagoricienne, l'école d'Élée ; le second groupe, l'école atomistique [1]).

§ 2. — *Le premier groupe des écoles antésocratiques.*

4. Anciens Ioniens. — Découvrir dans la nature un élément primordial d'où dérivent le changeant et le multiple, telle est la tentative qui résume la philosophie des premières écoles. A mesure que l'esprit poursuit son travail scrutateur, il est amené à chercher le fond des choses, d'abord dans un principe d'ordre concret, puis dans un élément mixte tenant à la fois du concret et de l'abstrait, enfin dans un élément purement abstrait.

Ces trois points de vue caractérisent respectivement les trois écoles qui composent le premier groupe des écoles antésocratiques : 1° l'ancienne école ionienne ; 2° l'école pythagoricienne ; 3° l'école d'Élée.

L'eau pour THALÈS DE MILET (vers 624-548 5 av. J.-C.), la matière infinie (ἄπειρον) pour ANAXIMANDRE DE MILET (vers 611-547 6), l'air pour ANAXIMÈNE DE MILET (vers 588-524), l'air doué d'intelligence pour DIOGÈNE d'APOLLONIE est l'élément cosmique dont la fluidité et la mobilité sont susceptibles d'expliquer le devenir de toutes choses.

[1]) Lire ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 3-5.

5. Pythagore. — De la vie de PYTHAGORE de Samos presque tout est légende. On ne peut déterminer avec précision ni la date de sa naissance (vers 580 570), ni celle de sa mort (fin du VIe s. ?), ni l'époque à laquelle il se transplanta en Italie (vers 540 530). Ses nombreux voyages, et notamment son séjour en Égypte, ne sont pas démontrés.

La doctrine pythagoricienne marque une transition bizarre entre l'enseignement des ioniens et celui des éléates. Elle est à la fois une explication de l'*unité* et de l'*ordre* du monde. Tout se réduit à des nombres. La régularité qui se manifeste dans les mouvements harmonieux des sphères se retrouve dans les phénomènes du monde terrestre et de la vie morale, de sorte que les multiples *rapports* qui existent entre les êtres et leurs activités peuvent être exprimés numériquement. Mais il y a plus : le nombre n'est pas seulement principe d'*ordre*, mais encore principe de *réalité*. Le nombre est la *substance* même des choses ; — qu'il faille entendre le nombre dans un sens propre, ou l'identifier avec l'intuition sensible d'une forme géométriquement nombrée.

Les choses naissent du nombre. Comment ? La combinaison des unités qui composent tout nombre pouvant former des séries paires ou impaires, Pythagore tient que tout nombre est un mélange de pair et d'impair, ou de déterminé et d'indéterminé. Le conflit du pair et de l'impair explique la présence de propriétés opposées dans une même chose (p. ex. le repos et le mouvement, le droit et le gauche, le bon et le méchant, etc.). Si ces conflits ne viennent pas briser l'unité de l'être et l'harmonie du monde, c'est que le pair et l'impair sont unis par un troisième principe du nombre : l'*harmonie*. Chaque être est une harmonie déterminée, c'est-à-dire une mixtion fixe du pair et de l'impair. De la combinaison des nombres dérivent, suivant une détermination arbitraire, les divers éléments du monde.

Quant aux théories psychologiques et morales de Pythagore sur l'âme, la vie future, l'union de l'âme avec le corps, etc., elles appartiennent plutôt aux mystères et aux dogmes reli-

gieux du pythagoréisme. Aristote a fort bien montré que le pythagoréisme, comme système scientifique, se résume en une cosmologie.

Pythagore fit école. Ses adeptes ne sont pas seulement des philosophes et des hommes de science, mais des moralistes et des mystiques soumis à des initiations. Inféodés à une doctrine aristocratique, les pythagoriciens, après la mort du maître, furent en butte à de violentes persécutions. En Italie leurs écoles furent dispersées ; mais leurs doctrines survécurent ailleurs, notamment à Thèbes et à Tarente, où PHILOLAÜS et KLEINIAS renouèrent les anciennes traditions. Au IVe siècle, le pythagoréisme disparut comme école.

Le pythagoréisme a déteint en outre sur plusieurs autres personnalités philosophiques, qui allièrent ses doctrines avec des éléments hétérogènes. Enfin, des théories isolées, comme celle du nombre, firent leur chemin à travers les siècles et parvinrent, léguées d'école à école, jusqu'aux temps modernes.

6. L'école d'Élée. — Concevez l'être abstrait, universel, doué des attributs logiques de l'unité, de l'éternité, de l'immobilité ; puis transposez l'objet de ce concept de l'ordre logique dans l'ordre ontologique, vous aurez le système cosmologique de l'école d'Élée. — Cependant, si tout se réduit à l'être un, immobile, éternel, comment expliquer les phénomènes multiples, changeants, éphémères de la nature ? Ces phénomènes, répondent les éléates, n'existent pas ; ce sont des illusions des sens ; or il ne faut se rapporter qu'aux enseignements de la raison.

Cette conception catégorique n'apparaît qu'avec PARMÉNIDE (né vers 544 540). Son prédécesseur XÉNOPHANE (vers 576 2 — 480) s'était borné à établir l'*unité* de l'être, qu'il identifiait avec Dieu, mais il ne niait pas la coexistence d'un fonds substantiel unique et d'une multitude de choses éphémères. En formulant cette négation, Parménide donna à la théorie éléatique une orientation caractéristique. Tout *est,* rien ne *devient* ni ne *cesse* d'être. L'être n'a ni passé, ni devenir, car le passé et le devenir sont du non-être, et le non-être est inconciliable

avec l'être. Tout est *plein*; le vide n'existe pas, car il introduirait une division dans l'être. L'être est indivisible, car une chose ne peut être séparée d'elle-même ; immobile, car l'être est toujours égal à lui-même.

ZÉNON d'Élée, le disciple préféré de Parménide, est le polémiste de l'école. Il défend la théorie, en montrant les contradictions de ceux qui s'abandonnent au témoignage du sens vulgaire. Ses arguments contre la pluralité et surtout contre la possibilité du mouvement sont restés célèbres.

Après Mélissus, l'école éléatique s'éteint, mais l'influence de ses idées se retrouve chez Empédocle, les atomistes, les sophistes, et même chez Platon et Aristote.

§ 3. — *Le deuxième groupe des écoles antésocratiques.*

7. Le dynamisme et le mécanisme en général. — Des deux problèmes que soulève l'étude de la nature, celui de la *variation* des choses intrigue avant tout les représentants de ce second groupe. On y rencontre : 1° le *dynamisme ionien*, ou les théories défendues par la nouvelle école ionienne depuis Héraclite ; 2° les théories *mécanistes : a)* d'Empédocle ; *b)* de l'école atomistique ; *c)* d'Anaxagore.

Le dynamisme s'oppose au mécanisme. Sans doute, l'un et l'autre système sont contemporains des premiers essais de la philosophie grecque, mais comme ces deux hypothèses ont rapport au *processus* des choses, l'exposé de leurs principes intéresse surtout la seconde phase de la physique antésocratique.

Dans son acception la plus large, le *dynamisme physique* implique ces deux propositions : 1° Les choses de la nature s'élaborent sous l'influence d'un ou plusieurs principes *internes* d'activité. — 2° Quand ces principes sont multiples, ils se différencient *qualitativement* dans les divers êtres et leurs phénomènes.

On peut réduire à deux les idées fondamentales du *mécanisme :* 1° Dans les divers êtres de la nature il y a de la *masse*

matérielle et du *mouvement.* Les parties de la masse matérielle sont *qualitativement homogènes*, et leur *différenciation quantitative et figurative* explique la diversité des êtres et de leurs phénomènes. Cette différenciation résulte d'un *mouvement mécanique.* — 2° Le mouvement qui anime les parties de la masse est *communiqué*, c'est-à-dire qu'il ne dérive pas d'une énergie propre de la masse, celle-ci étant inerte.

8. Le dynamisme d'Héraclite. — HÉRACLITE (vers 535-475), issu d'une noble famille d'Éphèse, fait époque dans l'histoire de la philosophie antésocratique. Son système est une forme originale de *phénoménisme*, de *dynamisme* et de *panthéisme*.

Contemporain des éléates, il réagit contre leurs spéculations, ou plutôt les prend à rebours ; et au lieu de figer l'être fondamental des choses dans quelque réalité immobile, il l'identifie avec le mobile comme tel. Pour Parménide *rien* ne change ; pour Héraclite *tout* change. Le monde est semblable à un fleuve qui n'est jamais égal à lui-même, parce que des flots toujours nouveaux prennent la place de ceux qui s'écoulent. Ce phénoménisme a un sens cosmologique et non psychologique, le phénomène ayant une valeur extramentale. Le flux perpétuel a son symbole dans l'élément mobile par excellence, le feu ; non pas que le feu soit une substance, mais du pur changeant, car il n'est rien en dehors de son écoulement, πάντα ῥεῖν εἶναι. Tout phénomène naturel est du feu à un stade déterminé de ce devenir, et ce que nous *croyons* être fixe dans les choses n'est qu' « un point d'intersection où divers courants viennent s'entrediviser ».

Pour expliquer cette élaboration incessante du feu, Héraclite souscrit aux deux thèses fondamentales du dynamisme, et les accommode à son phénoménisme. Un principe d'activité interne anime l'écoulement incessant des phénomènes ignés ; le devenant est *principe* de son devenir. Tout changement étant la transition d'un état déterminé à un état contraire, le phénomène se diversifie à chacun de ses stades, sous l'influence de situations opposées dont il est la résultante.

Enfin, le dynamisme phénoméniste d'Héraclite est une

franche affirmation du *panthéisme :* le feu est doué d'unité, il est Dieu; il est intelligence et préside aux lois de son évolution.

9. Le mécanisme d'Empédocle. — EMPÉDOCLE d'Agrigente (vers 495-435) accueille dans sa physique les deux idées organiques du mécanisme : 1° Il existe dans la nature des matières éternelles, affranchies de toute transformation. Contrairement aux philosophes antérieurs, Empédocle ne désigne pas comme matière originelle l'un des quatre éléments, mais tous ces éléments à la fois. Irréductibles les uns aux autres, ils se décomposent en parties semblables, dont le mélange engendre les divers êtres de l'univers. Ce que nous appelons naissance d'une substance est une combinaison nouvelle dans l'espace de particules des quatre éléments (μίξις) ; ce que nous appelons disparition d'une substance est la séparation de ces mêmes parties, appelées à d'autres alliages (διάλλαξις). — 2° D'où dérive le mouvement imprimé à cette masse ? La réponse d'Empédocle est naïve : c'est l'amour et la haine qui attirent ou repoussent les particules matérielles.

Ce mécanisme ne s'affranchit pas de certaines timidités : d'une part, l'homogénéité de la matière n'est pas complète ; d'autre part, la cause du mouvement ne reçoit pas une explication scientifique. A un double point de vue, l'école atomistique renchérit sur Empédocle.

10. Le mécanisme de l'école atomistique ou d'Abdère. Démocrite. — LEUCIPPE est le fondateur, mais DÉMOCRITE (vers 460-370) est le représentant le plus autorisé de l'école atomistique. Lui-même nous apprend qu'étant jeune encore, il connut Anaxagore vieillard. Homme de science à la fois et philosophe, Démocrite voyagea pour s'instruire, en Égypte et peut-être à Babylone ; à Abdère sans doute, son pays d'origine, il connut Leucippe et suivit ses leçons.

Voici les principes fondamentaux du mécanisme de Démocrite : 1) La masse matérielle se compose d'une multitude innombrable de corpuscules qualitativement *homogènes,* mais se différenciant par leur forme et leur grandeur : ce sont les *atomes*

(ἄτομα). L'atome est inerte par lui-même, éternel, indivisible, solide et plein ; il ne contient aucun vide dans son sein, car le vide est le principe de la divisibilité (Parménide). Ce n'est pas seulement l'apparition ou la disparition d'un corps qui s'explique par l'agrégation ou la désagrégation des atomes, mais encore les phénomènes se réduisent à des figurations atomiques plus ou moins momentanées.

2) Démocrite ne recourt pas, pour expliquer le mouvement, aux fictions de haine et d'amour animant les atomes, mais à l'existence du vide et à l'action de la pesanteur. L'existence du vide ou du non-être est condition du mouvement : si tout était de la matière pleine, comme avait dit Parménide, les atomes seraient serrés les uns contre les autres et aucun changement ne pourrait se produire (6). Au contraire, posé un espace interatomique, les atomes peuvent circuler librement.

La pesanteur entraîne les atomes de haut en bas et détermine leur circulation ; comme ils sont de grandeur inégale, les plus volumineux, qui sont aussi les plus lourds, heurtent les plus petits, et leur impriment un mouvement ascensionnel : le choc de ce double mouvement provoque un tourbillon perpétuel et la formation des complexus atomiques ou des mondes. Le mouvement étant éternel, l'espace vide sans limites, la multitude des atomes infinie, il existe des mondes innombrables.

Démocrite fait l'application de ces principes généraux au monde que nous habitons, et principalement à l'homme.

Sa psychologie ne repose pas sur l'emploi de méthodes psychologiques ; elle n'est qu'un chapitre de son mécanisme physique. L'âme de l'homme, tout comme son corps, constitue un assemblage d'atomes, plus subtils et plus légers. La sensation et la pensée se réduisent à des vibrations d'atomes ; elles sont provoquées en nous par des émanations matérielles des objets, traversant le milieu extérieur et s'introduisant dans nos organes : c'est la célèbre théorie des images atomiques (εἴδωλα). Elle contient les germes du scepticisme, car le milieu déforme les émanations matérielles, et dès lors nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont.

La philosophie de Démocrite est une affirmation très nette du matérialisme mécaniste.

11. Le mécanisme d'Anaxagore. — Né en 500 av. J.-C. à Clazomène, contemporain de Leucippe et d'Empédocle, ANAXAGORE poursuivit la majeure partie de sa carrière à Athènes, où son grand savoir lui assura d'illustres amitiés. Plus tard, des événements politiques l'ayant forcé de quitter Athènes, il se rendit à Lampsaque, et y mourut en 428.

Plus scientifique que celui d'Empédocle, le mécanisme de Démocrite ne se préoccupe pas de la *cause efficiente* du mouvement. C'est le grand mérite d'Anaxagore d'avoir cherché le principe du mouvement dans un être immatériel, intelligent. Douée de simplicité, de puissance et de savoir, l'intelligence est ordonnatrice et motrice. C'est elle qui unit, désunit les particules matérielles, suivant des combinaisons voulues. Anaxagore n'a étudié l'intelligence qu'au point de vue cosmique ; il est probable qu'il ne lui a point donné les attributs de la personnalité.

La notion que donne Anaxagore de la *matière* première ne diffère pas moins de celle de ses prédécesseurs. La matière originelle se compose de parties constitutives de toutes les substances possibles. Les parties de ce mélange originel sont si minimes, qu'aucune d'elles n'y apparaît avec ses propriétés spécifiques. Aristote les a appelées des homœoméries (ὁμοιομερῆ). Le mouvement des homœoméries donne naissance aux divers êtres. Les propriétés spécifiques d'un corps nous apparaissent quand ce corps est composé principalement de particules correspondant à ces propriétés, mais il ne les possède jamais à l'exclusion des autres. « Dans tout il y a des parties de tout », ce qui rend possible la transformation des corps les uns dans les autres.

La supériorité d'Anaxagore n'est pas tant d'avoir reconnu dans l'univers la nécessité d'un être intellectuel — Anaximène l'avait fait avant lui, — mais plutôt d'avoir nettement affirmé l'irréductibilité du matériel et de l'immatériel. Sa philosophie marque un dernier stade dans l'évolution des idées cosmologiques de la Grèce avant Socrate. Elle appartient tout entière à la physique ;

néanmoins, en étudiant l'intelligence ordonnatrice, elle appelle et provoque les observations psychologiques. A ce point de vue, Anaxagore clôt une période de formation et se rattache aux sophistes et à Socrate.

§ 4. — *Les sophistes.*

12. Protagoras et Gorgias. — Les physiciens avaient concentré leur attention sur le monde extérieur, sans tenir compte du sujet connaissant et de la nature et du fonctionnement des facultés de connaître. Un groupe de polémistes s'empara du système auquel s'étaient arrêtés les physiciens les plus en vogue, pour montrer qu'il menait à la ruine de toute science : on les appela *sophistes*. Leur scepticisme n'a pas de valeur absolue, puisqu'il n'est inspiré que par la philosophie d'Héraclite ou celle de Parménide. Il prépara au contraire l'avènement d'un dogmatisme plus complet, et convainquit Socrate de la nécessité de mener de front les recherches cosmologiques avec la psychologie.

Les principaux sophistes sont Protagoras (né à Abdère, vers 480) et Gorgias (vers 480-375). Tout est changement, avait dit Héraclite. PROTAGORAS ajoute : cette variation même dépend de notre état subjectif. Le monde extérieur est une création de notre esprit ; et comme rien n'empêche que deux hommes construisent le monde d'une manière contradictoire, la vérité est relative, et la science impossible.

GORGIAS, contemporain de Protagoras, s'en vint, comme lui, à Athènes où ses talents de rhéteur lui valurent la célébrité. Il conclut à l'inanité de la science en partant des doctrines éléatiques. La négation d'une vérité absolue, la même pour tous, devait entraîner la négation d'une morale uniforme. Gorgias et Protagoras ont été logiques avec eux-mêmes, en enseignant que le juste et l'injuste dépendent du bon plaisir de chacun.

Les sophistes ont montré les lacunes de la philosophie grecque, mais n'ont rien fait pour les combler. Il devait appar-

tenir à Socrate de restaurer la science sur des bases plus stables ; son œuvre fut tout à la fois le complément des travaux des physiciens et la réfutation des théories sophistiques.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS SOCRATE JUSQU'A ARISTOTE.

(ve et ive s. av. J.-C.)

§ 1er. — *Socrate.*

13. Caractères de la philosophie grecque pendant cette période. — 1° Le génie grec atteint sa maturité aux ve et ive siècles. Jusqu'ici, les philosophes ne s'étaient préoccupés que du monde extérieur, du *non-moi*. Désormais, ils portent avant tout leurs investigations sur l'homme, ses activités, sa nature, sa destinée. Quant au monde extérieur, on ne le néglige pas, mais on l'étudie dépendamment des facultés de connaître.

2° La philosophie grecque, pendant cette période comme pendant la période précédente, demeure *dogmatique*. Ses représentants ne mettent pas en doute la véracité de nos facultés et la possibilité de la science certaine.

3° Comme dans tous les cycles philosophiques, la période d'apogée de la philosophie grecque est remplie par des *individualités*, plus que par des *écoles :* Socrate, Platon, Aristote comptent parmi les plus grands penseurs de l'humanité.

14. Vie de Socrate. — La figure de Socrate apparaît auréolée d'une rare grandeur morale. Il n'a laissé aucun écrit, mais nous connaissons sa personnalité et sa doctrine par ses disciples, Platon et Xénophon, qui professent pour lui une vénération enthousiaste. Né en 470/69, Socrate est contemporain de la

splendeur athénienne, qui s'épanouit sous Périclès. On ignore presque tout de sa vie. Ne manifestant qu'indifférence pour toutes ces manifestations extérieures dont les Athéniens étaient si friands, Socrate se pose en moraliste inspiré d'en haut (le démon socratique), en convertisseur appelé à faire entendre les enseignements de la vertu. Dans la société athénienne du ve siècle, dont Socrate n'a cessé de flétrir les vices, la croyance aux dieux était ébranlée ; le culte était considéré comme une cérémonie officielle, vide de sens. La parole trop libre de Socrate suscita des mécontentements ; en 399 il fut condamné à boire la ciguë.

15. Procédés et méthode. — 1° *Le dialogue et l'ironie socratiques.* Socrate a attaché son nom au procédé original dont il est le créateur. Il enseignait sous forme de *dialogue.* En rue, sur les places publiques, aux promenades, il entreprenait ceux qu'il rencontrait, et leur demandait leur avis sur des questions philosophiques. Quand la réponse manquait de justesse, il raillait finement ses interlocuteurs, montrait à quelles conséquences inadmissibles ils arrivaient, et ainsi, progressivement, faisait tourner l'entretien à l'avantage de ses propres idées ; c'est le procédé de l'*ironie socratique.* Il fait corps avec la méthode même de sa philosophie.

2° *L'induction socratique.* La *méthode* de Socrate repose tout entière sur ce qu'on a appelé l'induction socratique. Se faire de toutes choses une représentation intellectuelle générale, tel est pour Socrate le pivot de toute philosophie et même de tout savoir. Pour y arriver, Socrate observe les données concrètes de la vie vulgaire, et de rapprochements nombreux déduit l'*idée universelle,* cachée sous les dehors divers des cas particuliers. En même temps, il revendique l'objectivité de nos connaissances, à l'encontre des sophistes qu'il n'a cessé de combattre. Cette *induction* n'est qu'une réduction du particulier au général, un moyen de se former l'idée d'une chose et d'en donner la définition. Elle n'a pas le caractère démonstratif qu'elle revêt chez Aristote. Socrate lui-même l'appelle : l'art d'accoucher les esprits d'une notion universelle (μαιευτικὴ τέχνη).

Tel est le côté formel de sa philosophie. Quel est son *contenu ?*

16. Doctrines philosophiques. — 1° Socrate est avant tout *moraliste*. A ses yeux, les philosophes antérieurs ont fait fausse route, pour avoir négligé les phénomènes de la vie morale. Le principe fondamental de l'éthique de Socrate est la réduction de la vertu à la science : *posséder la science ou les notions universelles est agir moralement*. Le savoir n'est pas seulement, comme pour Platon et Aristote, la *condition* préalable de toute conduite morale ; la possession des idées universelles et vraies (par opposition aux représentations vulgaires et erronées) constitue la moralité même de notre conduite.

Ce qui signifie, selon M. Piat [1]), que la raison doit dominer l'homme et que le plein épanouissement du νοῦς suffit à assurer la sainteté du vouloir. « Connais-toi toi-même » est la règle foncière de l'éthique, parce que tout raisonnement se traduit par un surcroît de connaissance de soi, et que la connaissance est le facteur primordial de la moralité. Selon d'autres [2]), c'est l'*objet* même de la science, la *connaissance* du bien qui s'identifie avec la vertu. Est vertueux, juste, celui qui *sait* ce qui est bon et juste. Mais encore qu'est-ce que le *bien ?* C'est l'idée universelle conçue comme but de notre activité ; la pratique du bien est la conduite conforme à cette connaissance. Ainsi Socrate revient à sa formule première de l'identité de la science et de la vertu, mais ne l'explique ni la justifie. A divers endroits, surtout chez Xénophon, il donne une seconde notion du bien qui ne s'accorde pas avec la précédente : comme le beau, il réduit le bien à l'utile, sacrifiant ainsi à la conception populaire de la vertu. C'est à cette idée que se rattache la preuve de l'immortalité de l'âme.

2° L'étude du *monde extérieur* est l'objet secondaire des préoccupations de Socrate. Il n'aurait pu entièrement s'en désintéresser, puisque l'homme entretient un commerce constant avec le dehors. Mais Socrate ne l'étudie qu'à raison même de ces relations, et afin d'en tirer cette conclusion : le monde extérieur, par son ordre parfait, prouve l'intervention d'une intelligence

[1]) Piat, *Socrate* (Paris, 1901), pp. 97 et suiv. — [2]) Zeller, *op. cit.*, II', 149.

suprême, qui a assigné comme fin dernière à l'univers, le bien de l'homme. Quant à la divinité, ce n'est pas de sa nature qu'il se préoccupe, mais bien de trouver en elle des stimulants pour élever l'homme à un degré plus haut de moralité.

17. Influence de Socrate. — L'impression produite par Socrate fut profonde. De sa pensée sortit d'abord une famille de *petites écoles socratiques*, qui ne retinrent qu'une portion de sa doctrine morale, et même continuèrent de s'inspirer des sophistes auxquels leur maître n'avait cessé de déclarer la guerre. Les *écoles de Mégare et d'Elis* (IVe et et IIIe s.) formulèrent une doctrine abstraite et éléatique du bien ; l'école cynique poursuivit la réalisation d'une vertu pratique ; l'école cyrenaïque reprit la morale sensualiste de Protagoras.

Mais la grande influence de Socrate est ailleurs. Elle résulte de sa dialectique de la définition, et de sa conception originale de la science. De cette conception Platon et Aristote feront jaillir une synthèse philosophique.

§ 2. — *Platon.*

18. Sa vie. — PLATON naquit à Athènes, en 427, d'une famille aristocratique. La rencontre de Socrate fixa d'une façon décisive sa vocation philosophique. A la mort du maître, Platon se transporta d'abord à Mégare, puis entreprit des voyages en Égypte et à Cyrène. Après un séjour de huit ans à Athènes, il se rendit (388) en Italie, où il fraya avec des disciples de Pythagore ; de là en Sicile, à la cour de Denys l'Ancien. Le langage trop sévère du philosophe ayant déplu au monarque, celui-ci le livra entre les mains d'un spartiate, qui le vendit comme esclave. Délivré par un cyrénéen, Platon rentra à Athènes, et fonda une école dans le gymnase de l'Académie. Son enseignement fut interrompu par un nouveau séjour à la cour de Sicile, après la mort de Denys l'Ancien. Platon rêvait de faire l'éducation de Denys le Jeune ; mais, déçu dans ses espérances, il s'en revint à Athènes, où il continua d'enseigner jusqu'à sa mort en 347.

19. Caractères généraux de sa philosophie. — Platon continue Socrate, mais surtout il le complète : 1° La répresentation universelle, fruit de l'induction socratique et base de la

définition, est l'âme de la philosophie de Platon. Celui-ci l'étend à des domaines de recherches que Socrate n'a pas abordés. Il fait un essai de *systématisation* philosophique, neuve et originale, où il aborde tous les problèmes fondamentaux que se pose une philosophie intégrale, et où il utilise les systèmes de ses prédécesseurs.

2° La *confusion* de la science et de la morale disparaît. En creusant plus avant la notion du savoir, Platon découvre sa valeur propre. Cependant il est encore trop imbu de l'enseignement de Socrate, pour ne pas chercher dans la vertu le *complément nécessaire* de la science. Il appartiendra à Aristote d'établir *l'indépendance* de l'une et de l'autre, tout en définissant leurs vrais rapports.

3° Parmi les procédés extrinsèques de la philosophie de Platon, on peut citer l'emploi du dialogue et du mythe.

Dans le dialogue platonicien chaque personne incarne et exprime une théorie, et toutes les conversations convergent vers l'avis du principal interlocuteur, Socrate, qui traduit les idées de Platon même. Le procédé dialogique présente en philosophie des inconvénients dont Platon s'est rendu compte, ce semble. Dominant dans les premières œuvres, le dialogue n'apparaît plus dans les dernières que pour donner aux introductions une allure plus aisée, un tour plus avenant. Il arrive qu'il fait entièrement défaut : c'est le cas dans les *Lois*.

Dans les domaines où les données rationnelles lui manquent, Platon recourt trop volontiers au mythe. Il est souvent malaisé depréciser dans ses œuvres la limite entre le raisonnement et la fantaisie.

20. Notion de la philosophie. Propédeutique philosophique. — La philosophie est la science par excellence (ἐπιστήμη). On ne s'élève à ses sommets que par une série d'initiations qui sont autant d'étapes successives :

1° Le vulgaire cherche la science dans des représentations de la nature sensible ; la vertu, dans une conduite réglée d'après ces représentations concrètes.

2° Mais la réflexion apprend bientôt que l'opinion, basée sur la perception sensible ne peut conduire au vrai. Se fier aux sensations, dit le *Théétète*, c'est dire avec Protagoras, que l'homme est la mesure du vrai et du faux, et par conséquent aussi, du juste et de l'injuste. En partant de ces prémisses, la sophistique est logique dans ses conclusions.

3° Pour arriver à la vraie science ou à la philosophie, il faut jeter par-dessus bord le faux principe qui inspire la vie vulgaire, et chercher la réalité au-dessus du monde sensible, et en dehors de lui, à savoir dans l'*Idée*. Car l'opinion n'est que l'ombre de la science, comme le monde sensible n'est que l'ombre du monde idéal (*Républ.* VII). Un irrésistible élan de notre nature (ἔρως) nous pousse à nous élever au-dessus du périssable, vers la seule réalité. C'est la marche dialectique (διαλεκτικὴ μέθοδος) qui nous conduit à la contemplation de l'Idée, par le processus de la formation et de la décomposition des représentations universelles. Platon a tracé les lignes d'une éducation graduelle correspondant à cette échelle du savoir. Elle commence par mettre les jeunes gens en contact avec le monde sensible, en les initiant à la musique et à la gymnastique. Avec l'étude des sciences et des mathématiques, ils apprennent ultérieurement à se dégager du monde sensible, pour contempler enfin la seule réalité. La philosophie est le terme de l'éducation. Socrate dans *Euthydème*, l'appelle l'art royal.

La *morale* véritable s'établit sur la science de l'Idée. Le bien est l'idée envisagée comme terme de l'irrésistible tendance de notre être ; la *vertu* est l'amour de cette confuse vision de l'absolu que jadis nous contemplions en face, et l'insatiable désir d'échanger cette vie mortelle contre l'immortalité. Ainsi la philosophie, chez Platon comme chez Socrate, embrasse la vie entière ; elle unit dans une étreinte intime la spéculation et l'action, sans cependant les confondre.

21. Division des œuvres et de la philosophie de Platon. — Les œuvres de Platon comprennent trente-cinq dialogues, quinze lettres et une collection de définitions, se rap-

portant principalement à l'Éthique. Platon ne s'étant point arrêté à une division précise des branches philosophiques, il est difficile de grouper des œuvres où les questions les plus diverses sont agitées. Aristote distingue dans la philosophie de son maître, la dialectique, l'éthique, la physique. Cette forme de classification ne se trouve pas chez Platon, mais répond à sa pensée. C'est celle que nous adopterons, en y ajoutant quelques principes d'esthétique [1]).

L'Idée est le pivot de la philosophie platonicienne : la dialectique l'étudie en elle-même ; la physique, l'éthique et l'esthétique considèrent ses applications à la nature, aux actes humains et aux productions artistiques [2]).

I. — LA DIALECTIQUE.

22. Existence et nature des Idées. — La dialectique — le mot est de Platon — est la science de la réalité objective, et celle-ci s'appelle l'Idée (εἶδος, ἰδέα). Dialectique est donc pris dans le sens de métaphysique.

Pour établir l'existence et la nature des Idées, Platon part d'un fait de conscience et d'un postulat, qui l'un et l'autre lui sont fournis par Socrate. Le *fait de conscience* est la présence en nous de représentations intellectuelles, dont l'objet est général, nécessaire, immuable. Le *postulat* est la sincérité de ces connaissances, où cette thèse de philosophie dogmatique, que

[1]) Rigoureusement, Platon n'a pas un système de *logique formelle ;* cette science est une conquête d'Aristote. Cependant on trouve chez Platon des notions de logique. Il a notamment traité *ex professo* la méthode dialectique, avec son double processus, l'induction et la déduction (συναγωγή, διαίρεσις). Par la méthode dialectique, l'homme apprend à se dégager des choses extérieures, pour se hausser à la contemplation de l'Idée. Platon s'attache de préférence à la déduction. Son induction est le développement de l'induction socratique ; elle aboutit à la définition. — [2]) Si l'on tient compte des préoccupations principales dont s'inspirent les œuvres les plus importantes, on peut rapporter à la physique, le *Timée,* le *Phédon ;* à l'Éthique, la *République,* les *Lois,* la *Politique,* le *Philèbe,* le *Gorgias ;* à la Dialectique, le *Théétète,* le *Sophiste* et le *Parménide.*

toutes ou certaines de nos représentations ont une objectivité extramentale.

Quelle est cette réalité, objet de nos concepts ? Le monde sensible ne la peut contenir, car tout y est phénomène contingent, particularisé, multiple et instable (influence d'Héraclite) ; tandis que l'être réel, tel que nous le concevons, doit revêtir des attributs de nécessité, d'universalité, d'unité et d'immutabilité (influence de Parménide et de Pythagore).

Platon en conclut que le réel existe *en dehors et au-dessus du monde sensible :* l'Idée est absolumeut stable et existe par elle-même (ὄντως ὄν, αὐτα καθ' αὑτά) ; son isolement (χωριστά) ne permet pas de la considérer ni comme un produit subjectif de l'entendement humain, ni comme une opération de l'entendement divin. Cette dernière hypothèse, mise en avant par les néo-platoniciens, reprise d'enthousiasme au moyen âge par tous ceux qui voulaient voir dans la dialectique platonicienne un exemplarisme précurseur de celui de saint Augustin, est contraire aux déclarations les plus formelles du chef de l'Académie, comme Aristote déjà l'a remarqué.

Le *réalisme outré,* qui investit l'être réel des attributs de l'être pensé, et qui dès lors forge le monde réel d'après les caractères de nos représentations, constitue à la fois le principe directeur et le vice fondamental de la métaphysique des Idées.

23. Multiplicité et hiérarchie. L'idée du Bien. — Fidèle à son réalisme rigoureux, Platon fait correspondre une Idée-entité à chacune de nos représentations abstraites. Non seulement les espèces naturelles, mais les œuvres artificielles, non seulement les substances, mais les propriétés, les rapports, les formes grammaticales — et, pour comble, les négations et le néant lui-même ont leurs idées correspondantes dans le monde suprasensible [1]).

Le monde réel étant modelé d'après le monde logique, les

[1]) Au rapport d'Aristote, Platon aurait supprimé plus tard les Idées des négations, des rapports et des œuvres artificielles.

Idées sont hiérarchiquement ordonnées, à l'instar de nos représentations. Au faîte de l'échelle ascendante des essences, trône l'Idée du Bien. Platon s'arrête avec une indéniable complaisance à fixer l'Idée du Bien, l'essence archétype, « soleil du monde idéal » [1]). Son rôle est prépondérant, car elle est :

1°) *cause finale* de l'univers. Vers le Bien tendent à la fois les phénomènes du monde sensible et les autres Idées ;

2°) surtout *cause formelle*. Toutes les Idées, même l'Idée du vrai, du juste, du beau, empruntent à l'Idée du Bien leur intelligibilité et leur réalité, celles-ci n'ayant d'être que par le Bien. Logiquement poursuivi, le réalisme de Platon semble devoir aboutir au monisme.

24. Dieu et l'Idée du Bien. — A la métaphysique de Platon se rattache intimement sa théodicée. En effet, puisqu'il n'est rien *au-dessus* de l'Idée du Bien, l'essence suzeraine, il importe de préciser ses rapports avec Dieu, — ce Dieu personnel, démiurge intelligent, providence des dieux inférieurs et des hommes, ordonnateur du monde, tel que Platon le décrit dans le *Timée,* en revêtant sa pensée des magnificences de son inspiration poétique. Nous touchons ici à l'un des plus obscurs problèmes du platonisme.

Il faut renoncer à faire de l'Idée du Bien la subordonnée de Dieu (Trendelenburg), ou de Dieu le subordonné de l'Idée du Bien (Orges), sous peine de renverser la suprématie de l'un et de l'autre. Identifier l'Idée du Bien avec Dieu (Zeller), serait admettre l'identité de la plus impersonnelle des abstractions et de la plus haute incarnation de la personnalité, et doter un même être d'attributs contradictoires. Il semble préférable de maintenir la coexistence de l'Idée du Bien et de Dieu (Hermann), la dyarchie de deux souverains indépendants, soustraits l'un et l'autre aux lois du devenir [2]). Ce dualisme serait plus acceptable peut-être, si on précisait le rôle respectif de l'Idée du

[1]) Voir surtout le 6me livre de la *République*. — [2]) Voir les éléments de la controverse chez Zeller, *op. cit.,* II, 1, pp. 707 et suiv.

Bien et de Dieu. Tandis que l'Idée du Bien est la cause *finale* et *formelle* des êtres, Dieu apparaît avant tout comme l'ordonnateur du monde sensible ; il est la cause d'*application* (c'est-à-dire cause *efficiente subordonnée)* de l'Idée au phénomène. Souverains l'un et l'autre dans des domaines différents, on peut les appeler, *à des titres divers,* principes des choses. Ce n'est pas le seul exemple de dualisme que le platonisme nous offre.

II. — LA PHYSIQUE.

25. Principes généraux. Matière et âme du monde. — Sous le titre de *physique*, on peut grouper toutes les études relatives aux manifestations de l'Idée dans l'univers sensible. Avant d'examiner la structure du monde corporel, et de l'homme en particulier, il faut établir les rapports généraux qui relient le monde phénoménal au monde des Idées.

Les choses sensibles, objet de l'opinion, sont une manifestation partielle et incomplète des Idées, auxquelles Platon conserve, avec un soin jaloux, le monopole de la réalité. Qu'est-ce qui oblige l'Idée à descendre de l'état suréminent qu'elle occupe dans le monde absolu, pour apparaître sous des ébauches et des formes contingentes ? Et peut-elle s'éparpiller dans les êtres changeants et périssables sans perdre du coup son unité et son immutabilité ? Platon ne s'occupe ni de l'une ni de l'autre de ces difficultés. Tout son effort porte sur l'explication d'un fait qu'il présuppose : le reflet de l'Idée dans le sensible. A cet effet, il fait appel à la matière et à l'âme du monde.

1° La *matière* rend compte de toutes les imperfections de la nature, que Platon ne pouvait rattacher, comme telles, à l'Idée. De même que l'Idée est réalité, la matière est non-être (μὴ ὄν). Elle n'est pas une masse préformée, — comme on le pourrait croire en lisant les descriptions poétiques du *Timée* — mais l'indéterminé (ἄπειρον), l'élément « informe et invisible », la condition du devenir sensible de l'Idée : ce réceptacle au sein duquel les phénomènes sensibles évoluent est l'*espace* ou le *lieu*

vide. Tandis que pour Aristote la matière est ce *dont* les choses sensibles sont faites, pour Platon elle est ce *dans quoi* elles apparaissent. Dans ce sens les choses sensibles, objet de l'opinion, sont un mélange (μικτόν) d'être et de non-être, une projection de l'Idée dans l'espace. — Mais l'espace n'est que la *condition* de l'apparition de l'Idée. *Comment* celle-ci vient-elle se refléter dans le phénomène ? Par l'intermédiaire de l'âme du monde.

2° L'*âme du monde* est le trait d'union entre l'Idée et la matière. Elle est formée par le démiurge d'un alliage de l'un et de l'autre (clivée par le milieu en deux parties repliées en cercle et entourant le monde). A la fois divisible et incorporelle, harmonieusement constituée suivant des proportions géométriques [1]), elle rend compte de la beauté du monde sensible et de la conservation indéfinie de sa finalité. Visiblement inspiré de la constitution de l'homme, Platon fait du monde un grand animal (ζῷον), composé d'un corps visible et d'une âme invisible. L'âme imprime le mouvement à la colossale machine, à savoir le mouvement circulaire [2]), considéré par toute l'antiquité comme le plus parfait. Enfin, l'âme du monde est douée de connaissance, et le mouvement sphérique par lequel elle se replie sur elle-même et revient à son point de départ est à la fois le symbole et l'expression sensible de la vie consciente.

Tout originale et poétique qu'elle soit, cette théorie d'une âme du monde ne fait qu'accentuer, sans l'expliquer, l'affirmation initiale de la physique. Elle ne montre pas le canal par lequel l'Idée se répand dans le phénomène : l'Idée et le phénomène se juxtapposent dans un irréductible dualisme.

26. Structure du monde corporel. Le mécanisme. — 1° *Les substances corporelles se réduisent à des figurations de corps simples*. D'accord avec la science antique, Platon admet l'existence de quatre corps élémentaires, l'eau, l'air, le feu, la

[1]) Les mathématiques tiennent le milieu entre la connaissance vulgaire et la connaissance philosophique (20). — [2]) A cette conception, Platon rattache son système astronomique.

terre, qu'il réduit à des figures géométriques régulières : le tétraèdre régulier est la forme fondamentale du feu, l'octaèdre régulier celle de l'air, l'icosaèdre régulier celle de l'eau, le cube régulier celle de la terre. Les surfaces planes, formant les côtés de ces quatre solides réguliers, ont pour formes génératrices des triangles, et ces triangles réalisent les proportions les plus parfaites : le triangle rectangle scalène pour le feu, l'air, l'eau ; le triangle rectangle isocèle pour la terre [1]). Ainsi Platon recherche dans les plus profondes entrailles du monde la raison de sa beauté.

Il importe de remarquer que ces surfaces ne sont que des sections de l'espace et ne délimitent pas un quantum de masse matérielle. Supprimez ces formes géométriques, vous obtenez comme résidu, non point un substrat informe, mais le *μὴ ὄν*, le vide : les éléments de la nature ne sont pas des *corps* irréductibles, mais des *surfaces* irréductibles, — conception qui s'harmonise avec la notion platonicienne de la matière.

Les corps naturels sont des assemblages de corps simples. Les phénomènes de transformation substantielle, de croissance et de décroissance résultent d'un simple changement dans la disposition des formes primaires. Puisque l'eau, l'air, le feu ont pour générateur *le même triangle scalène*, il suffira d'une figuration nouvelle des surfaces polyédriques pour que l'eau, l'air, le feu se transforment entre eux [2]). La terre, au contraire, ayant pour base le triangle isocèle, qui est irréductible au triangle scalène, pourra sans doute *se mêler* aux autres éléments, mais non *se changer* en eux, et réciproquement. De même, la croissance et la décroissance résultent d'une aggrégation ou d'une désagrégation des surfaces [3]).

Qu'est-ce qui détermine ces phénomènes de transformation, de croissance et de décroissance ? Le mouvement.

[1]) Le triangle équilatéral est la base des tétraèdre, octaèdre, et icosaèdre réguliers. Il se décompose en six triangles rectangles scalènes (c'est-à-dire des triangles dont l'hypoténuse a le double du plus petit côté). Au contraire le carré, base du cube, se décompose en triangles rectangles isocèles. — [2]) Par exemple, l'unité d'eau (icosaèdre, ayant vingt côtés) peut se transformer en deux unités d'air (octaèdres) plus une unité de feu (tetraèdre), 8 + 8 + 4 = 20. — [3]) ZELLER, *op. cit.*, II, 1 pp. 789 et suiv.

2° *Le mouvement est externe aux corps élémentaires, il dérive de l'âme du monde.* En effet, l'âme du monde encercle le monde sensible (25), et exerce une pression mécanique sur les corps contenus dans son sein. Comme les corps sont d'inégale grandeur, à raison de la figuration des corps simples et de leur agglutination plus ou moins grande; comme, d'autre part, la forme polyédrique des corps leur donne des angles saillants, par suite du mouvement qui agite l'univers les angles d'un corps pénètrent dans la surface de l'autre : les polyèdres se clivent et se réajustent suivant des figurations toujours renouvelées.

On trouve donc chez Platon les deux théories fondamentales du *mécanisme* (7) [1]). La théorie géométrique du corps simple constitue l'originalité — mais aussi la faiblesse de ce mécanisme. Car le corps réel est autre chose qu'une colonie de figures vides, et la transition d'une *pure conscription* de l'espace à un *contenu circonscrit* n'est pas justifiée dans le platonisme [2]).

27. Anthropologie. — Dans aucune partie de l'œuvre de Platon, la fusion des mythes et de la philosophie n'est aussi intime, et aussi trompeuse, que dans l'anthropologie.

On peut dire que toute l'anthropologie platonicienne pivote autour d'une théorie de la connaissance intellectuelle ; la conscience et le vouloir y occupent une place effacée. De plus, l'idéologie de Platon est commandée par sa dialectique des Idées.

1°) *Théorie de la connaissance.* Puisque les Idées ne sont pas immanentes au monde sensible, la considération des choses phénoménales ne peut engendrer en nous la connaissance de la

[1]) Cependant il faut faire une réserve : les corps élémentaires de même espèce, en vertu d'une *tendance interne* (la pesanteur), se transportent vers un lieu propre et *différent.* — [2]) L'univers est sphérique (contradiction avec la forme angulaire du polyèdre) et géocentrique; il comprend autour de notre terre sept sphères concentriques. Les astres sont des êtres vivants, intelligents, d'autant plus parfaits qu'ils sont plus rapprochés de l'âme du monde; pour chacun d'eux le phénomène de rotation autour d'un axe est mis en corrélation avec le phénomène de la réflexion psychique. Platon descend ainsi jusqu'à l'homme et aux animaux. Dès lors, l'univers devient une collection d'êtres vivants, ayant chacun leur âme propre — ce qui n'empêche pas que la collection, comme telle, soit un ζῷον parfait.

réalité immuable. Cette connaissance nous la possédons néanmoins. D'où vient-elle ? Platon répond : après avoir contemplé les Idées face à face dans une existence antérieure, où elle n'était pas unie au corps, l'âme en a perdu le souvenir lors de sa migration terrestre ; — jusqu'au moment où les perceptions sensibles viennent réveiller ce souvenir, et rendre actuelle la vie sommeillante de l'esprit. Notre savoir n'est donc qu'une *réminiscence ;* la perception sensible est l'*occasion* de la pensée, mais n'exerce aucune *causalité* réelle dans sa genése : c'est le germe de l'*occasionnalisme*.

2°) *Nature de l'âme*. Si la connaissance de l'âme est assoupie, et qu'il faille une sensation pour la secouer de sa torpeur, c'est que le corps est une entrave à la libre contemplation de l'Idée. L'âme ici-bas est dans un état violent, contre nature. Elle est semblable au dieu marin Glaucos, rendu méconnaissable par le revêtement de mollusques et de serpents qui s'est collé à sa chair *(Républ.* X, 611). Voilà pourquoi l'âme aspire à se libérer du corps qui lui pèse.

Bien que l'union de l'âme et du corps soit artificielle et extrinsèque, Platon est forcé de reconnaître leur commerce réciproque, et notamment les répercussions de la vie organique sur la vie intellectuelle et morale. Pour expliquer cette antinomie, il divise l'âme en deux, ou même en trois parties : la partie intelligente et immortelle de l'âme, ou la pensée (νοῦς) — et la partie inintelligente et périssable. Celle-ci comprend à son tour une partie noble, le *vouloir* (θυμός) ou les mouvements qui accusent le sentiment de la valeur personnelle, — et une partie vile, ou l'ensemble des mouvements sensibles. L'âme intelligente réside dans le cerveau, la partie noble de l'âme mortelle a son siège dans la poitrine, la partie vile dans le ventre. C'est surtout de l'âme intelligente que nous entretiennent les dialogues de Platon. Ils démontrent son immortalité par des arguments empruntés presque tous à la métaphysique.

En résumé, il y a trois âmes en nous, et bien que l'une d'elles puisse être dominatrice, leur coexistence dans un même être

brise l'unité de la conscience et la personnalité. L'anthropologie de Platon, comme la dialectique et la physique générale, vient se heurter au *dualisme* et à la contradiction.

III. — L'ÉTHIQUE ET L'ESTHÉTIQUE.

28. Morale générale. — Platon ne parle pas d'*Éthique*, mais de *Politique*. En réalité, il ne s'occupe pas seulement de morale sociale, mais encore de morale individuelle et familiale et aussi des principes de l'Éthique générale. Prise dans son ensemble, la morale de Platon est une dépendance de la dialectique, au même titre que l'anthropologie.

La *fin* de l'homme consiste dans la contemplation des Idées pures par l'âme, en un état de séparation d'avec le corps. Le sage soupire après la délivrance et, dès cette vie, se dégage des entraves du corps par la culture de la science *(Théétète* et *Phédon)*. Par endroits *(Philèbe)*, la vie sensible, si dépréciée d'ordinaire, acquiert une valeur morale : la connaissance du monde contingent, où se reflète l'Idée, bien plus le plaisir pondéré, deviennent des éléments de la félicité.

Ces deux notions du *bien suprême,* qu'il est difficile de concilier, ont pour pendant une double notion de la *vertu*. La vertu est une disposition de l'âme agissant conformément à sa fin. Rigoureusement, est seule vertueuse l'âme qui se nourrit de la contemplation de l'Idée (1re notion de la fin). En ce sens, la vertu est le prolongement nécessaire de la science (Socrate) et porte sa récompense en elle-même. Plus tard, élargissant sa théorie, Platon admit une pluralité de vertus, correspondant aux diverses activités dont l'ensemble harmonieux constitue le bonheur (2e notion de la fin) ; mais la science représenta toujours le degré le plus élevé dans la hiérarchie des vertus.

29. Politique. — Platon laisse dans l'ombre la morale individuelle et familiale ; par contre, il redige un code complet de politique. *(République.)*

Bien que cette doctrine aille à l'encontre de la politique pra-

tiquée par les États grecs, Platon donne à l'individu le pas sur la collectivité ; et dans l'individu, c'est la formation morale qui le préoccupe principalement. L'impuissance où se trouve l'individu isolé de pourvoir à sa vie matérielle (2e livre de la *République)*, et surtout d'atteindre sa fin morale, est le fait *primordial* qui explique à la fois l'*origine* de l'État, sa *mission* et son *organisation*. Les hommes ne se sont mis en société que pour faciliter et garantir le commerce silencieux et tranquille de l'âme avec les réalités éternelles. L'État doit être une école d'éducation et d'instruction, où l'on enseigne la vraie vertu, c'est-à-dire la science des Idées. L'organisation politique et sociale doit s'inspirer de cette mission. Pour l'assurer, Platon confie le *gouvernement* aux philosophes, c'est-à-dire à une oligarchie, formée de la plus raffinée des aristocraties, celle de l'intelligence. Ce qui doit guider les philosophes, ce n'est pas la volonté du peuple, mais son intérêt. Libre à eux de faire la révolution, de gouverner en despotes, sans souci de la loi, de la tradition, de la liberté et même de la vie des citoyons : il est impossible que le *vrai philosophe* qui seul est investi de ce pouvoir absolu, agisse contrairement à la sagesse. Mais comme l'État social doit pourvoir secondairement à la subsistance matérielle et à la défense nationale, force est de créer, à côté de la classe des philosophes, une classe d'agriculteurs et une classe de soldats.

Les préoccupations esthétiques ne cessent pas de poursuivre Platon à travers ses théories politico-sociales ; elles se traduisent dans la corrélation qu'il établit entre cette classification et la division tripartite de l'âme et du cosmos. L'État est une image agrandie de l'homme et une image amoindrie de l'univers. En vertu de leur droit souverain, et pour supprimer les causes de discorde dans l'État, les philosophes peuvent décréter l'éducation sociale, la propriété nationale des enfants, la suppression de toute relation de famille, l'égalité des sexes, la communauté des femmes et des biens, etc. L'État de Platon est un état fictif, construit d'après les principes exclusifs de sa dialectique [1]).

[1]) Plus tard, dans les *Lois*, œuvre de vieillesse où l'on reconnaît d'ailleurs la retouche d'une main de disciple, Platon a développé une autre théorie de l'État,

30. Le beau et l'art. — Platon est le premier théoricien du beau. Son esthétique, d'ailleurs, est fragmentaire comme l'esthétique grecque prise dans son ensemble. En effet, laissant dans l'ombre les problèmes subjectifs qu'évoque l'aspect impressif et psychologique du beau, elle s'attache de préférence aux questions métaphysiques, relatives aux éléments objectifs de la beauté. Ces éléments objectifs se résument dans l'ordre et dans ses éléments générateurs, la proportion, la symétrie, l'harmonie[1]). Pour Platon, les rapports numériques et géométriques sont l'essence même de la beauté (**25**, **26**). De plus, le beau et le bien sont identiques (καλοκαγαθία), car le beau n'est qu'un aspect du bien, dans l'ordre physique et surtout dans l'ordre moral.

L'art, réduit à une simple imitation de la nature sensible, est déprécié au nom de la dialectique. Il est l'ombre d'une ombre, la nature sensible n'étant elle-même qu'un reflet de la réalité supra-matérielle. L'art ne mérite pas d'ailleurs d'être cultivé pour lui-même ! Étranges discours dans la bouche d'un poète !

L'art n'a de valeur qu'à raison de son pouvoir pédagogique et moralisateur ; comme tel, il est soumis au contrôle de l'État, qui proscrit toute innovation artistique et veille à ce que l'art ne devienne pas un instrument de corruption morale.

31. Conclusion. — Platon est exclusif et exagéré dans le principe fondamental de la dialectique ; et comme tout est logiquement solidaire de la dialectique, cet exclusivisme se répercute dans les différentes parties de sa philosophie, et l'oblige à juxtaposer des extrêmes irréductibles dont le dualisme demeure inexpliqué : dualisme de l'Idée du Bien et de Dieu, de l'Idée et de la matière, du monde Idéal et phénoménal, de l'âme et du corps, de la vertu vulgaire et de la vertu philosophique, de l'individu et de l'État. Les intermédiaires auxquels

qu'il est impossible de concilier avec la première. Il a reconnu que l'État philosophique ne répondait pas à la réelle nature humaine, mais était fait pour des dieux et des fils de dieux. Sa société nouvelle repose non sur la vertu philosophique et la science des Idées, mais sur la vertu vulgaire et la connaissance des choses sensibles. — [1]) V. nos *Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896, pp. 96 et suiv.

Platon a recours (l'âme du monde, la composition de l'âme humaine, le despotisme philosophique) sont impuissants à dissimuler les contradictions de son système.

L'œuvre de Platon trouva des continuateurs à l'ancienne Académie ; mais tous sont des nains à côté de la figure géante d'Aristote.

§ 3. — *Aristote.*

32. Vie et œuvres. — ARISTOTE naquit à Stagire (d'où l'appellation de Stagirite) en 384 av. J.-C., et se rendit à Athènes où, pendant vingt ans, il étudia la philosophie à l'école de Platon. Dès cette époque, tout en professant pour son maître un respect reconnaissant, il conçut le plan de son système. Après la mort de Platon, il se rendit à Atarnée et à Mitylène ; mais le second fait important de sa vie est son séjour à la cour de Macédonie, où en 342 il fut appelé à faire l'éducation d'Alexandre. Ce n'est qu'en 334 ou 335 qu'Aristote ouvrit à Athènes l'École péripatéticienne. Il fut forcé de prendre la fuite après la mort d'Alexandre, et alla mourir à Chalcis en 322.

L'activité littéraire d'Aristote tient du prodige. Laissant de côté les œuvres apocryphes et secondaires, on peut grouper sous divers chefs les écrits scientifiques qui nous intéressent principalement :

I. Travaux de Logique, réunis plus tard sous le nom d'*Organon*. Ce sont :

1° Les *Catégories* (κατηγορίαι) ou les catégories des concepts ; 2° le traité *de l'interprétation* (π. ἑρμηνείας) ou le traité des propositions, un écrit dont l'authenticité est parfois contestée ; 3° les *deux Analytiques* (ἀναλυτικὰ πρότερα et ὕστερα) traitant l'une du raisonnement, l'autre de la démonstration ; 4° les *Topiques* (τοπικά) qui étudient l'argumentation probable, ou « dialectique » : aux Topiques se rattache la *Rhétorique ;* 5° les *Raisonnements sophistiques* (π. σοφιστικῶν ἐλέγχων) formant le 9° livre du traité précédent, et consacré aux raisonnements sophistiques.

II. Travaux sur la philosophie de la nature et sur les sciences naturelles :

1° La *Physique* (φυσικὴ ἀκρόασις) comprenant huit livres (le 7° livre ne semble pas être d'Aristote), le *livre du ciel* (π. οὐρανοῦ), le *livre de la génération et de la corruption* (π. γενέσεως καὶ φθορᾶς), la *météorologie* (μετεωρολογικά), étudient les fondements généraux du monde corporel.

2° L'*Histoire des animaux* (π. τὰ ζῷα ἱστορίαι) comprenant dix livres, dont trois lui sont faussement attribués ; les *descriptions anatomiques* (ἀνατομαί) ; le *traité de l'âme* (π. ψυχῆς) et divers petits traités qui s'y rapportent appelés

parva naturalia ; les *parties des animaux* (π. ζῴων μορίων), la *génération des animaux* (π. ζῴων γενέσεως), le *mouvement des animaux* (π. ζῴων πορείας) se rapportent à l'étude des êtres vivants. De toutes les œuvres d'Aristote, le traité de l'âme est le plus accompli, le mieux ordonné.

III. Travaux sur la métaphysique : la *Métaphysique* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Le mot *métaphysique* doit son origine probable à Andronicus de Rhodes, qui classe ce livre après les écrits physiques, τὰ (βιβλία) μετὰ τὰ φυσικά.

IV. Travaux sur la morale : 1° L'*Éthique à Nicomaque* (ἠθικὰ Νικομάχεια) ; 2° La *Politique* (πολιτικά) et la *constitution des Athéniens* (πολιτεία Ἀθηναίων). La *Grande morale* et la *morale à Eudème* sont probablement des œuvres d'élèves.

V. Travaux sur la poésie : La *Poétique* (π. ποιητικῆς).

Les travaux d'Aristote furent édités dans l'antiquité par Andronicus de Rhodes (2e tiers du 1er s. av. J.-C.). Parmi les éditions modernes, citons celles de Didot et de l'Académie de Berlin (1831-1870).

Sur Aristote, voir ZELLER, *op. cit.* II, 2 ; BOUTROUX, *Études d'histoire de philosophie. Aristote* (Paris 1901) ; PIAT, *Aristote* (Paris, 1903).

33. Caractères généraux de la philosophie d'Aristote. — 1° Aristote met en pleine valeur le *savoir spéculatif,* qu'il ne subordonne en rien, comme Socrate et Platon, aux besoins de la vie morale. Tous les hommes, dit-il, en ouvrant sa *Métaphysique,* ont le désir naturel de savoir, en dehors de tout intérêt.

2° Le style diffus et imagé de Platon fait place chez Aristote a une langue *concise* et lapidaire, dont la concision nuit parfois à l'intelligence facile du texte.

3° Aristote a le respect des idées d'autrui. Il se fait un devoir de les étudier scrupuleusement. On peut l'appeler le premier *historien de la philosophie.* De fait le premier livre de la *Métaphysique* est un exposé des doctrines philosophiques depuis Thalès jusqu'à Platon. Les lacunes de la méthode historique d'Aristote s'expliquent par le but qu'il assigne à l'histoire de la philosophie : celle-ci ne doit pas être cultivée pour elle-même, mais dans la mesure où elle contribue à la découverte de la vérité.

4° Il élabore un *système philosophique complet,* basé sur la double méthode analytique et synthétique.

Le procédé d'observation, inauguré par Socrate, timidement appliqué par Platon, est établi sur des bases scientifiques. Aristote est avant tout un observateur de la nature ; il a ce culte du fait dont la science moderne se fait gloire. Astronomie, météorologie, botanique, zoologie, biologie, physiologie, politique et histoire politique, histoire littéraire et archéologie, philologie, grammaire, rhétorique, poétique : il pratique toutes les sciences particulières de son temps ; et plus d'une a reçu de lui sa constitution même ou son organisation définitive. Il veut posséder tous les éléments du savoir, parce qu'il veut expliquer la nature dans son ensemble.

En effet, après avoir rassemblé ces immenses matériaux qui font de lui le premier savant de l'antiquité, Aristote a construit une synthèse générale, explicative de la totalité des choses, et qui permet de le tenir pour le prince de la philosophie antique. Tout ce qui est, est objet de la philosophie ou de la science, au sens élevé qu'il donne à ce mot **(34, 35)** ; et de la sorte ses recherches encyclopédiques sont rameneés à un triple unité supérieure qui servira de base à la classification de la philosophie théorique.

Aristote est homme de science et philosophe excellemment ; il réunit en lui deux tempéraments qui se compénètrent dans le génie. Si on excepte quelques défaillances, on peut dire que tout *se tient* dans cette vaste synthèse. Tandis que les contradictions abondent chez Platon, l'ordre rigoureux et l'unité logique dominent l'œuvre d'Aristote. Celui-ci ne dépasse pas seulement son maître de toute la hauteur qui sépare une philosophie pétrie de réalité d'une philosophie hantée d'abstraction, il prend place, en dehors de tout classement chronologique ou national, au rang des grands penseurs qui illustrent l'humanité. Au demeurant, l'histoire a fait justice à son génie, car personne n'a exercé une dictature égale à la sienne.

34. Division de la philosophie. — La philosophie, ou la science par excellence, est la recherche des principes et des causes *(Métaph.*, I, 1, 981) ; ou encore : l'étude de ce qu'il y a de

nécessaire dans les êtres. Et, en effet, il n'y a de science que de l'universel. Aristote a indiqué divers modes de diviser la philosophie. Le plus célèbre est la classification des sciences philosophiques en *théoriques, pratiques* et *poétiques*, suivant que le terme du savoir est la pure connaissance spéculative, la conduite (πρᾶξις) ou la production extérieure (ποίησις).

La *philosophie théorique* se subdivise et comprend : 1° La *physique*, ou l'étude des choses corporelles, sujettes au changement (περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα). — 2° La *mathématique*, ou l'étude de l'étendue, c'est-à-dire d'une propriété corporelle non sujette au mouvement et considérée, par abstraction, à part de la matière (π. ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ'ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ). — 3° La *métaphysique*, appelée *théologie* ou *philosophie première*, ou l'étude de l'être dans ses déterminations incorporelles (par abstraction ou par nature) et immobiles (π. χωριστὰ καὶ ἀκίνητα).

La *philosophie pratique* comprend l'*éthique*, l'*économique* et la *politique*, la seconde se rangeant souvent avec la troisième.

Il est difficile de faire rentrer les traités mêmes du Stagirite dans cette classification, à raison du désordre dans lequel plusieurs sont arrivés jusqu'à nous. D'ailleurs elle ne fait pas place à la *Logique*, le vestibulum de la philosophie, qu'Aristote a longuement étudiée. Nous reprendrons la division indiquée, en y ajoutant comme préliminaire la logique, et nous étudierons successivement : 1° La logique ; 2° la philosophie théorique : *a)* la métaphysique et la théodicée qui s'y rattache ; *b)* la mathématique ; *c)* la physique générale et spéciale ; 3° la philosophie pratique : *a)* l'éthique ; *b)* la politique ; 4° la poétique.

I. — LOGIQUE.

35. Notion de la logique. — Aristote est le créateur de la logique ou de l' « analytique » de l'esprit. Renchérissant sur Socrate et sur Platon, qui n'avaient approfondi que l'élaboration des concepts généraux, Aristote a fixé l'*ensemble des lois que doit suivre l'esprit humain pour acquérir la science*. Son point

de vue est avant tout *méthodologique,* et bien que la logique, dans l'économie de son système, ait d'étroites attaches avec la psychologie et la métaphysique, elle joue surtout le rôle d'un instrument du savoir : elle fixe la science dans sa forme, abstraction faite de son contenu.

Qu'est-ce que *savoir ?* C'est connaître ce qu'est une chose, son essence ; c'est se rendre compte des causes de sa réalité. La *démonstration scientifique*, et le *syllogisme* qui est à sa base, nous apprennent à découvrir l'essence des choses et leurs causes : voilà pourquoi ils constituent le pivot de la logique d'Aristote, et font l'objet de son principal traité, les *Analytiques*. Mais l'un et l'autre de ces deux processus de l'esprit supposent une étude des opérations élémentaires en lesquelles ils se résolvent : le concept et le jugement.

36. **Le concept et le jugement.** — Le *concept* nous représente les choses sous des déterminations abstraites et générales, les unes propres à une seule espèce de choses, les autres communes à diverses espèces d'un même genre. La logique s'occupe du concept pour autant qu'il devient élément d'un jugement. Aussi, quand Aristote transpose dans sa logique la classification des êtres en *Catégories*, il entend par là, non point des classes de choses telles qu'elles existent en dehors de nous (40), mais des classes de *concepts* objectifs, en tant qu'ils sont susceptibles d'être prédicat ou sujet du jugement. Les *Post-prédicaments* sont une ajoute de l'école aristotélicienne.

Le jugement ou l'énonciation (ἀπόφανσις) résulte de l'union de deux concepts, dont l'un est affirmé (prédicat) de l'autre (sujet). Le περὶ ἑρμηνείας étudie la qualité des jugements (affirmation, négation), leur quantité (universalité, particularité), leur modalité (nécessité, possibilité, contingence).

37. **La syllogistique.** — C'est principalement la syllogistique qui préoccupe Aristote *(Premières Analytiques)*. Le premier, il décrit ce procédé par lequel l'esprit humain, n'apercevant pas immédiatement le rapport entre deux concepts, termes d'un jugement, les compare successivement à un terme moyen. Le

syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines choses étant posées (prémisses), une autre chose en résulte nécessairement (conclusion). Rattacher les idées les unes aux autres en déduisant le particulier du général, coordonner et subordonner les notions de notre esprit suivant leur degré d'universalité, tel est le processus mental qui nous conduit à la science. Le syllogisme fait voir que le prédicat de la conclusion est enveloppé dans la compréhension d'une tierce idée, qui comprend dans son extension le sujet de la conclusion. Les règles du syllogisme, leurs figures et leurs modes sont exposés avec une sûreté et une précision telles que la postérité n'a pas eu à retoucher les leçons du Stagirite. L'induction, opposée au syllogisme, est un procédé qui va du particulier, c'est-à-dire de l'observation des faits, au général, c'est-à-dire à l'abstraction de l'essence ou du type qui se révèle dans les cas particuliers. On peut dire qu'Aristote a posé les principes de l'induction scientifique.

38. La démonstration. Raisonnements probables et sophistiques. — La syllogistique est la base de la *démonstration* (ἀπόδειξις) dont Aristote parle dans les *Analytiques Postérieures*. Il appelle démonstration « le syllogisme qui produit la science ». La démonstration doit s'arrêter à quelques premiers principes, indémontrables, que l'esprit énonce, à raison de leur évidence immédiate, en les abstrayant des données sensibles. A la *définition* (ὁρισμός) et à la *division*, Aristote assigne aussi des limites, car il est impossible de tout définir et de décomposer à l'infini.

La démonstration, qui engendre la certitude, est opposée au raisonnement probable et au raisonnement erroné. Aristote consacre un traité spécial à ce dernier (les *raisonnements sophistiques*). Aux arguments probables il rattache, dans les *Topiques*, la théorie des τόποι ou des lieux dialectiques et l'étude des *apories* (ἀπορία) ou de l'exposé du pour et du contre, préliminaire à l'invention des termes moyens du syllogisme [1]).

[1]) « La rhétorique est l'application de la dialectique aux fins de la politique, c'est-à-dire à certaines fins pratiques. » Boutroux, *op. cit.*, p. 184.

II. — MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE.

39. Notion de la métaphysique. — La philosophie théorique recherche pour elle-même la connaissance de ce qui est, en s'inspirant d'une triple considération abstractive : la considération métaphysique, mathématique et physique.

Tandis que les sciences particulières n'embrassent qu'une portion de la réalité, la métaphysique s'occupe de tout ce qui est ; et la raison intelligible par laquelle elle saisit toutes choses est la plus générale, celle de l'être. Elle est la *science de l'être considéré comme tel* (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν). Par sa généralité elle est la première des sciences, et aussi parce qu'elle fournit à toutes les autres sciences leurs principes.

On reconnaît aisément, dans la position des problèmes métaphysiques, de quelle souche est issu le génie d'Aristote : la réalité, se demande-t-il, est-elle corporelle ou incorporelle ; le stable se concilie-t-il avec l'instable, l'un avec le multiple ? L'esprit grec se révèle tout entier dans ces formules. Aristote accable sous d'invincibles objections les systèmes de ses prédécesseurs : le devenir universel d'Héraclite, l'immobilisme de Parménide, la théorie des nombres de Pythagore, les Idées séparées de Platon. Contre le scepticisme aussi, il dirige une réfutation triomphante, qui passe à bon droit pour un chef-d'œuvre. (*Métaph.*, IV, 1). Mais il faut ajouter, au grand honneur du Stagirite, qu'il a su démêler le vrai et le faux dans la doctrine de ses prédécesseurs ; et ses vues neuves et profondes complètent la théorie des uns par la théorie des autres. Dans l'être il y a du stable (Parménide) et du devenir (Héraclite), et le réel de Platon vient habiter de façon immanente les sujets individuels et sensibles.

40. L'être et les dix catégories. — Le sujet individuel ayant seul de la réalité (43, 1°), l'être dont s'occupe la métaphysique, pour y saisir ses déterminations générales, est la substance des choses individuelles (τόδε τι) présentées par l'expérience sensible. Il y a dans tout être un fonds constitutif et primordial,

autosuffisant à subsister, et qui sert de sujet d'inhérence à toutes les réalités adventices. De là une première classification des êtres en deux catégories, la *substance* (οὐσία) et l'*accident*. Socrate est une substance ; la vertu de Socrate est un accident. L'accident à son tour comprend neuf catégories : la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, le repos (κεῖσθαι), la possession que donne ou enlève le changement (ἔχειν), l'action et la passion qu'il suppose (ποιεῖν καὶ πάσχειν) [1].

Mais pour comprendre les ressorts de la métaphysique péripatéticienne, il faut envisager de front cette division, d'ordre statique, avec une autre classification basée sur le *devenir* de l'être ; car l'être que nous connaissons en propre est sujet au changement. D'ailleurs, chacune des dix catégories de l'être est susceptible d'être envisagée dans le devenir ; elle est actuelle ou potentielle.

41. L'acte et la puissance. — Tout changement implique le passage d'un état à un autre état. Soit un être E, passant de l'état *a* à l'état *b*. L'analyse de ce passage exige que E possédât déjà en *a* le *principe réel* de son changement en *b* : avant d'être, il a *pu* être ; il était réellement susceptible d'une détermination nouvelle ; il était en *puissance* d'être ce que maintenant il est en *acte*.

L'*acte* est donc la perfection présente, le degré d'être (ἐντελέχεια, τὸ ἐντελὲς ἔχειν). La *puissance* ou la potentialité est l'aptitude à recevoir la perfection (δύναμις), imperfection et non-être si on veut, mais non pas néant, puisque ce non-être est nanti du germe de sa future actualisation.

Cette actualisation ou ce passage d'un état potentiel à un état actuel, s'appelle *mouvement*, qu'Aristote définit : « l'acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance ; ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν » [2]), ou encore : l'acte d'un sujet imparfait.

[1]) Piat, *op. cit.*, pp. 15 et 16. Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens à donner aux dernières catégories, ni sur le point de savoir si les neuf accidents ont été ramenés par Aristote à *une* catégorie, l'*accident*.— [2]) *Physique*, III, 1, 201 b.

Trois grandes thèses de la métaphysique péripatéticienne sont apparentées à la distinction de l'acte et de la puissance : le rapport de l'un à l'autre se trouve dans les compositions de la matière et de la forme, de l'universel et de l'individuel. Et c'est aussi l'étude du mouvement qui inspire la théorie des quatre causes.

42. La matière et la forme. — 1° *Portée métaphysique.* Bien qu'elle appartienne originairement à la physique (**50**, 2°), la théorie de la matière et de la forme revêt une portée métaphysique, en tant qu'elle est une explication du mouvement ou du changement en général. Dans le fond de l'être qui change, il doit y avoir : 1° un principe de possibilité, indéterminé comme tel, et qui s'actualise par les processus du devenir ; — ou encore un substrat fixe et qui reçoit successivement des déterminations contraires : c'est la *matière* [1]) ; 2° un principe déterminant ce fonds amorphe, et propre à chaque actuation de la matière : c'est la *forme.*

La théorie s'applique en propre à la substance corporelle et terrestre. Mais Aristote transporte le couple de matière et de forme même dans les êtres mathématiques, et dans les substances astrales. Non seulement il étend son domaine aussi loin que celui du changement, mais il généralise la notion que renferment les concepts de matière et de forme, et appelle de ce nom tout ce qui est *déterminable* d'une part, *détermination* d'autre part : le genre vis-à-vis de l'espèce, le corps vis-à-vis de l'âme, l'intellect passif vis-à-vis de l'intellect actif, les prémisses vis-à-vis de la conclusion, etc. La théorie de la matière et de la forme devient convertible avec la théorie de l'acte et de la puissance. Ἔστι δ'ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ'εἶδος ἐντελέχεια (*De l'âme*, II, 1). La matière est puissance ; la forme est acte. Précisons leur nature et le lien qui les unit.

2° *Fonctions de la forme et de la matière.* Principe constitutif

[1]) Sur cette double conception de la matière aristotélicienne, v. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie* (Münster, 1900), pp. 213 et suiv., et p. 257.

de l'être, la forme donne au composé sa détermination spécifique; elle fait que la chose est ce qu'elle est (τὸ τί ἦν εἶναι). A elle se rattache tout ce qui est *perfection actuelle* de l'être, son *organisation,* son *unité* ; elle est plus spécialement dans le composé le *principe des opérations*, et comme celles-ci tendent vers une fin (44, 4°), elle est le *siège de l'impulsion* qui dirige les activités de chaque être. Seule *connaissable,* elle est l'*objet unique de la définition.*

La matière remplit dans l'être des fonctions différentes. Indéterminée, elle est inconnaissable *en elle-même*, et nous ne la connaissons que par analogie. C'est parce que l'indéterminé ne peut exister que l'infini (ἄπειρον) n'existe pas. Ce caractère d'indétermination ou d'absolue potentialité est l'objet d'un concept unique de la matière; mais en fait, il y a autant de matières qu'il y a d'êtres. Tandis que la forme est principe de l'unité, et siège de l'impulsion finale, la matière est sujette à la multitude, à la diffusion (43, 2°); à elle se rattache tout ce qui est fortuit, tératologique : elle est, en général, principe de la limite, de l'imperfection et du mal. Le mouvement étant éternel (44, 3°), il faut que la matière le soit. « La génération n'a pu commencer, la génération ne pourra finir ; vu que la raison qui la fait être est toujours identique à elle-même et, de ce chef, possède toujours la même efficace »[1]). Les individus passent, l'espèce a toujours été et sera toujours.

3° *Union de la matière et de la forme.* Dans l'ordre *physique*, la matière et la forme sont des éléments réels de l'être ; la matière n'est donc pas le μὴ ὄν de Platon. Forme et matière ne constituent qu'une réalité, par leur compénétration intime. La forme est immanente à la matière (contre Platon) et ne pourrait se détacher d'elle, « pas plus que la rondeur du rond » [2]). De même la matière ne saurait exister sans forme, le concept de matière-existante équivalant à celui d'un indéterminé-déterminé, ce qui est contradictoire.

[1]) PIAT, *op. cit.*, p. 28. — [2]) ID., *op. cit.*, p. 29.

En dehors de l'ordre physique, quel que soit le domaine où on les transporte, les deux notions de forme et de matière sont reliées par la même étroite corrélation.

43. L'essence commune et l'essence individualisée. — 1° *Notion de l'individuel et de l'universel.* L'être individuel, seule vraie substance, est seul capable d'exister comme tel ; l'universel n'est pas chose en soi ; mais il est immanent aux individus et multiplié dans tous les représentants d'une classe ; il ne reçoit sa forme indépendante que de la considération subjective de notre esprit (**54**, 3°) : telle est la solution du problème des universaux. Ce théorème, qui complète la métaphysique d'Héraclite par celle de Parménide, est l'antithèse du platonisme, et on peut le considérer comme une des plus belles énonciations du péripatétisme.

A côté de *déterminations essentielles communes*, que l'on rencontre semblables chez tous les individus d'une même espèce, chaque être individuel possède des *déterminations propres*, l'affectant dans son essence, et lui imprimant le sceau de son individualité. Entre l'essence commune et l'essence individualisée, il y a un rapport du déterminable au déterminant, de la puissance à l'acte : un lien organique rend solidaires deux théories capitales du péripatétisme.

2° *Le principe d'individuation* des êtres naturels n'est pas la forme, qui d'elle-même tend à la plénitude de son acte, et épuiserait sa causalité informatrice, si elle n'était entravée par la matière. C'est la matière qui individualise l'être, car elle est multiple et limitée (**42**, 2°) ; et dès lors elle fixe pour chaque être la portion de réalité déterminable à laquelle le pouvoir déterminateur de la forme est exactement proportionné.

44. Les causes de l'être. — La théorie des causes est en étroite connexion avec l'étude du mouvement, car on appelle « cause » tout ce qui exerce une influence réelle et positive sur l'actualité de l'être à une étape quelconque du devenir. Aristote distingue quatre causes, les causes matérielle, formelle, efficiente et finale.

1 et 2) *Causes matérielle et formelle.* Éléments constitutifs de l'être (**42**), la matière première et la forme substantielle sont, à un autre point de vue, causes de l'être ; puisque leur union *donne naissance au composé substantiel.* Les causes matérielle et formelle sont d'ordre *accidentel,* quand elles expliquent le mode d'être d'un sujet qu'on suppose déjà constitué dans sa substantialité.

3) *Cause efficiente ou motrice.* Le composé substantiel, ou un des états de ce composé, a commencé d'être par un passage de la puissance à l'acte. Or rien de ce qui est mû ne se meut soi-même, ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι (*Phys.*, VII, 1). Car ce qui est en puissance ne contient pas, comme tel, la raison suffisante de sa propre actualisation. Donc le passage de la puissance à l'acte, ou de la matière contenant une forme en puissance à la matière actuellement déterminée par cette forme, exige l'action d'un moteur, et celui-ci ne pourrait mouvoir si lui-même n'était en acte. Grâce à son contact ou influx continu (θίξις), il est principe du devenir de la matière : c'est la cause efficiente, plus exactement appelée *cause motrice* (τὸ δ'ὅθεν ἡ κίνησις) [1]).

L'efficience pour Aristote se réduit donc à la production des mouvements ou des devenirs, et ceux-ci apparaissent d'après la tendance interne ou la virtualité réelle de la matière à s'unir aux formes qui répondent aux exigences du composé. Mais la série des mouvements n'a pas eu de commencement et ne peut avoir de fin : le mouvement est éternel. Éternelle aussi est la matière, ou le sujet de la génération, qui n'est pas produite et dont Aristote ne justifie pas l'existence [2]).

4) *Cause finale.* La coordination des activités de l'être, et

[1]) Dans le langage scientifique moderne, la cause *motrice* ne désigne que la cause productive du mouvement *local.* Nous prenons ici le terme cause *motrice* dans un sens plus large et nous entendons par là, avec Aristote, la cause productrice d'un mouvement, c'est-à-dire d'un changement *quelconque.* — [2]) A certains endroits Aristote concentre dans la forme de l'être sa réalité, sa finalité et son mouvement interne. Dans les termes vagues et hésitants auxquels il recourt, des historiens comme Zeller (*op. cit.*, II, 2, p. 328) ont cru découvrir, à tort, la *confusion* des trois causes formelle, finale et motrice.

la constance de l'ordre cosmique que chaque être contribue à réaliser, prouvent que les formes substantielles sont douées d'une tendance intrinsèque vers une fin immanente, qui attire les énergies (cause finale). La finalité est un théorème fondamental de la métaphysique aristotélicienne. C'est la finalité qui justifie, en physique la récurrence invariable des phénomènes naturels et la conservation des espèces, en critériologie la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, en morale l'inclination de la volonté vers le bien.

45. L'acte pur. Preuves de son existence. — Au-dessus des êtres changeants, mélangés d'acte et de puissance, trône un être immuable, actualité pure (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον).

La principale preuve de l'existence de Dieu est tirée de l'existence du mouvement. Bien qu'éternel, le mouvement est inexplicable sans un premier moteur immobile. Car rien ne s'élevant par soi-même de la puissance à l'acte (**44**,3°), tout mouvement suppose un moteur ; et s'il n'était pas un premier moteur unique, soustrait lui-même à tout devenir, il faudrait souscrire à l'existence d'une série infinie de causes motrices, pour expliquer n'importe quel changement : ce qui est absurde. — A cette preuve, Aristote joint cette autre, qu'on appellera plus tard la preuve téléologique, tirée de l'ordre, de l'harmonie et de l'unité de l'univers.

46. Nature de Dieu. — On peut considérer Dieu en lui-même et dans ses rapports avec la nature.

1) Les attributs de Dieu considéré *en lui-même* se groupent autour de deux notions fondamentales, l'immobilité et la pensée.

L'immobilité. Le premier moteur demeure dans le repos absolu. Éternel comme le mouvement (συνεχής), il est actualité ou forme pure, car tout mélange de potentialité ou de matière introduirait le changement dans son être. Dès lors il est *indivisible*, toute division supposant un passage de la puissance à l'acte ; *incorporel*, tout corps étant composé de matière et de forme.

La pensée. L'acte pur, étant ce qu'il y a de plus parfait, doit être intelligence. Par sa pensée substantielle, unique et indivisible,

Dieu se pense lui-même dans une éternelle actualité. Il est pensée de la pensée (νόησις νοήσεως). Son auto-contemplation consciente est sa fin, et sa béatitude est parfaite. Il ignore le monde des êtres changeants, car il ne les pourrait connaître sans changer avec eux.

2) *Dieu détermine le mouvement du monde.* A quel titre ?

En tant qu'il donne l'impulsion initiale au mouvement cosmique, il semble que le premier moteur doive être *cause motrice.* De fait, Aristote veut que le premier moteur soit *en contact* avec le monde *(de gen. et corr.*, I.6. 323) ; or le contact est la condition de l'action motrice. (44, 3°) Bien plus, Dieu imprime au monde un mouvement circulaire, c'est-à-dire parfait et éternel (51, 1°). Le point d'application ou de contact est la périphérie du monde *(Phys.* VIII, 10). — Mais le contact du mobile corporel avec le moteur n'exige-t-il pas que celui-ci soit situé dans *le lieu*, et la réaction du mobile sur le moteur est-elle conciliable avec l'immutabilité de Dieu ? Pour parer à ces difficultés Aristote préfère expliquer la motion divine sur le monde non par une impulsion mécanique, mais par l'attrait de la finalité.

Cause finale du monde, Dieu est le bien vers lequel tendent tous les êtres, et ce désir qui anime la matière de s'approcher du meilleur donne le branle à l'éternelle série des générations [1]).

Tout se meut, parce que tout tend vers Dieu. Or, la fin attire par l'amour, et l'attrait que Dieu inspire ne le touche et ne le change en rien. La causalité finale respecte l'intangibilité de Dieu, tandis que la causalité motrice, proprement dite, la compromet gravement.

Cet irrésistible et éternel attrait exercé par l'acte immuable et parfait donne au cosmos une signification optimiste, et exclut toute évolution du bien au meilleur.

[1]) « A cette pensée qui se pense est suspendu le monde, comme une pensée qui ne se pense pas et qui tend à se penser... Dieu meut le monde comme cause finale sans se mouvoir lui-même... Cette théologie est un monothéisme abstrait. Tous les êtres et tous les faits de la nature sont ramenés entièrement à des causes naturelles. Ce n'est que la nature prise dans son ensemble qui est suspendue à la divinité. » BOUTROUX, *Études d'histoire de philosophie.* ARISTOTE, pp. 149 et 140.

47. Lacunes de la théodicée d'Aristote. — Puissant essai de théisme, la théodicée d'Aristote présente en des questions fondamentales des lacunes que le génie scolastique saura combler. Un doute plane sur la personnalité de Dieu ; celle-ci d'ailleurs est forcément mutilée, puisque tout vouloir est jugé incompatible avec l'immobilité de l'acte pur. Les rapports de Dieu et du monde sont mal définis : Dieu ignore le monde ; dès lors il n'est pas Providence. Une action motrice proprement dite est incompatible avec la nature de Dieu. D'autre part, la finalité exercée par le moteur est difficile à saisir, et entraîne Aristote à une théorie de la nature (50,4°) peu conciliable avec certaines doctrines de sa métaphysique. Enfin l'existence même d'êtres en dehors de Dieu demeure une énigme.

III. — MATHÉMATIQUES.

48. Objet des mathématiques.—Tandis que l'objet de la métaphysique est l'immatériel par abstraction ou par nature, les mathématiques s'occupent de l'*étendue* rationnelle et des rapports que son étude engendre. Elles négligent donc tous les attributs corporels sujets au mouvement, et de la sorte traitent de choses qui sont immobiles, isolées par abstraction du corps dont elles constituent la propriété permanente et inséparable. A côté des mathématiques pures, — l'arithmétique et la géométrie — Aristote cite des applications des mathématiques à des arts pratiques, tels que la géodésie, ou à des sciences naturelles, comme l'optique, la mécanique, l'harmonique, l'astrologie. Ses ouvrages de mathématiques sont perdus [1]).

En descendant d'un nouveau degré l'échelle des abstractions, nous sommes sur le terrain de la physique.

IV. — PHYSIQUE.

49. Objet de la physique. — La physique, dans le sens large que ce terme désigne chez Aristote, comporte l'étude des

[1]) Cf. BOUTROUX, *op. cit.*, p. 146.

êtres corporels en tant qu'ils sont sujets au mouvement. Après avoir indiqué les principes généraux relatifs à l'*être* corporel (physique générale), nous examinerons avec quelques détails *les classes d'êtres* corporels (physique spéciale), à savoir les corps célestes; les corps terrestres; et parmi ces derniers, l'homme. La psychologie, dans la classification d'Aristote, est donc une partie de la physique.

50. Principes généraux. — 1° *Le mouvement corporel et ses espèces*. La métaphysique étudie le mouvement en général; la physique s'occupe du mouvement corporel et de ses espèces. Celles-ci sont au nombre de quatre : la naissance et la disparition des composés substantiels (γένεσις) et (φθορά), le changement qualitatif (ἀλλοίωσις), le changement quantitatif de croissance et de décroissance (αὔξησις et φθίσις) et enfin le mouvement local (φορά) ou le mouvement par excellence, que les trois autres espèces de mouvement présupposent. A la notion du mouvement local, Aristote rattache celle de l'infini, du temps et de l'espace.

2° *La théorie de la matière et de la forme* appartient proprement à la *physique*, car elle est l'interprétation péripatéticienne de l'évolution cosmique et du devenir incessant des choses sensibles. A l'encontre de l'atomisme de Démocrite qui explique la diversité des substances corporelles par une figuration différente d'éléments identiques, Aristote soutient au nom des faits la spécificité des choses de la nature et de leurs propriétés. Les substances se transforment les unes dans les autres; elles se combinent entre elles pour donner naissance à des composés spécifiquement distincts des composants, tout comme ces composés eux-mêmes se résolvent en leurs substances élémentaires. Il faut donc admettre dans les substances corporelles un substratum permanent, la *matière première* (ἡ πρώτη ὕλη), identique aux divers stades du processus, et un principe propre à chacun de ces stades, la *forme substantielle* (εἶδος). La forme substantielle porte ce nom parce qu'elle est la première des déterminations corporelles, celle qui fixe la substantialité et la spécificité de l'être; comme la matière première est le substrat absolument indéter-

miné, incapable d'exister sans la détermination initiale de la forme. La succession de formes différentes dans la même matière fournit à Aristote l'explication de cette théorie fondamentale qu'il oppose à Platon, à savoir l'évolution du réel *au sein même des corps naturels*. Une substance corporelle déjà constituée est *matière seconde* vis-à-vis des modifications ultérieures ou *formes accidentelles* qu'elle reçoit.

La nature matérielle est donc emportée dans le tourbillon du devenir incessant, comme le dit Héraclite, et néanmoins il faut reconnaître avec Parménide une certaine stabilité des éléments. Pour comprendre toute la pensée d'Aristote sur le devenir cosmique, il y a lieu de rappeler une double détermination dont il affecte les éléments du composé substantiel, à savoir l'évolution rythmique et la finalité.

3° *L'évolution rythmique des formes*. Cette théorie n'est pas explicitement développée par Aristote, mais on trouve chez lui les germes d'une doctrine que le moyen âge conduira à son plein épanouissement. A divers endroits de la *Physique* et de la *Métaphysique*, Aristote fait appel à un troisième principe, pour expliquer le processus génétique de la nature, la privation (στέρησις). Il faut entendre par là *l'absence d'une forme qu'exige la matière*. Cette exigence a sa raison d'être dans une disposition spéciale de la matière à se dépouiller d'une forme, pour en revêtir une autre, quand, sous l'action du milieu ambiant, le composé est en voie de se transformer. Ce passage successif d'une forme à une autre est dominé par une *évolution rythmique* des substances. « On ne fait pas une *scie avec un fil de laine* » [1]). La plasticité de la matière a des règles et des limites. C'est le *natura non facit saltus* dans son interprétation philosophique.

4° *La finalité* de l'être commande ce processus à chacun de ses stades. De même que toute étape du devenir a pour fin l'actualisation nouvelle d'une puissance de la matière, de même l'ensemble de ces étapes est régie par une finalité inéluctable,

[1]) *Metaph.*, VII, 4, 1044 a. Cf. PIAT, *op. cit.*, pp. 25 suiv.

que la nature poursuit sans trêve. Admirablement servi par ses observations scientifiques, Aristote poursuit dans le détail l'application de la téléologie aux faits de la nature. L'antiquité ne possède pas de plus éloquents promoteurs des causes finales.

Quelle est cette fin que désire la nature? Aristote répond : le plus parfait, l'acte pur (45). Mais ici bien des questions se posent et demeurent sans solution satisfaisante : cette poussée vers Dieu implique-t-elle dans chaque être une connaissance plus ou moins sourde du terme ; l'*unité* de l'ordre, qui relie les innombrables substances pour rendre leurs activités convergentes, exige-t-elle une sorte d'*unité* organique de la nature (φύσις), une « âme du monde » qui ait une certaine perception de ses devenirs et de leur fin ? Et s'il en est ainsi, comment concilier cette unité avec l'individualité des êtres qu'elle embrasse (43, 1°) et maintenir une distinction du règne inorganique et du règne organique ? (52)

51. Substances célestes et corps terrestres. — Le spectacle du ciel impose par la révolution régulière et l'apparente immutabilité des astres. Sous l'influence des croyances populaires, qui en faisaient des dieux, Aristote attribue à la substance astrale une *perfection supérieure* à celle de la substance terrestre. Cette distinction inspire les divers départements de sa physique spéciale : la substance céleste, — le corps sublunaire, — l'action des substances célestes sur les corps sublunaires.

1) *La substance céleste.* Sa perfection se traduit dans son *mouvement local* et dans sa *constitution intime.*

Le *mouvement* qui entraîne la substance céleste est le mouvement circulaire. Celui-ci est le plus parfait des mouvements, car le cercle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu ; et c'est ainsi le seul mouvement qui soit éternel. La rotation circulaire est uniforme, et dès lors invariable, comme l'action du premier moteur dont elle dépend. Et tout changement substantiel supposant une certaine opposition entre son point de départ et son terme, il suit que l'être des substances célestes ne peut passer du contraire au contraire : elles sont *immuables, ingénérables* et *incorruptibles*. L'élément de nature spéciale dont elles sont for-

mées est l'éther, une matière d'ordre purement *topique*, ὕλην... μόνον κατὰ τόπον κινητήν (*Metaph.* VIII, 4, 1044. b), n'ayant rien de commun avec la matière des éléments terrestres.

Les astres ou étoiles fixes sont rivées à une sphère unique, et en même temps que celle-ci accomplissent leur évolution diurne autour de la terre. Par contre, pour expliquer le mouvement compliqué des planètes, il faut les rattacher à diverses sphères[1]). Les comètes passent pour des feux follets atmosphériques. Chaque sphère a comme moteur *interne* une intelligence éternelle, principe d'ordre mental qui tend vers le premier moteur. La sphère la plus parfaite est le premier ciel (πρῶτος οὐρανός) ou la sphère unique des étoiles fixes, car elle est la plus rapprochée du premier moteur et la plus éloignée de la terre.

Les rapports de ces intelligences motrices avec l'âme du monde et avec le premier moteur sont mal définis.

2) *Le corps sublunaire ou terrestre.* La terre absolument lourde au centre, l'eau autour de la terre, l'air autour de l'eau et le feu, absolument léger, dans les régions élevées, sont les quatre éléments terrestres. Chacun de ces éléments a un mouvement rectiligne connaturel (de bas en haut et de haut en bas), et tend vers un *lieu naturel,* qui est sa forme et sa fin : devenir du feu et se mouvoir de bas en haut ; devenir de la terre et se mouvoir de haut en bas ne font qu'une et même chose [2]). Opposés entre eux par leur mouvement, ensuite par leurs qualités sensibles (les couples actifs : chaud et froid, et les couples passifs : sec et humide sont disjonctivement unis suivant une quadruple conjonction), les quatre éléments expliquent grâce à leur transformation, leur combinaison et leur mélange, le devenir des êtres sublunaires.

3) *L'action du ciel sur le corps terrestre.* Le ciel est le foyer du mouvement terrestre et par conséquent de toutes les générations sublunaires. Celles-ci ont pour cause immédiate la chaleur, engendrée par le frottement des sphères astrales sur les

[1]) En astronomie, Aristote suivait les théories d'Eudoxe et de Callippe. — [2]) Piat, *op. cit.*, p. 108.

couches d'air ou la partie supérieure du monde terrestre. Ce frottement change l'air en feu. L'inclinaison du soleil suivant l'écliptique explique, par son approche et son éloignement périodiques de certaines parties de la terre, l'alternance du rythme de la génération et de la dissolution des êtres.

De l'absence de vide, de l'unité du premier mouvement circulaire et de la tendance qui porte vers un même lieu toutes les parties d'un même élément, Aristote conclut à l'*unité* du monde; du tassement des parties de terre, au système *géocentrique* de l'univers; de la sphéricité parfaite où tout s'emprisonne, à la *finitude* du monde. Et nous savons déjà que le monde est *éternel* comme le mouvement, la nature et le premier moteur.

Parmi les corps sublunaires, les organismes, l'homme surtout, occupent une place spéciale, et ceci nous amène à la psychologie.

52. Psychologie. — Aristote est le créateur de la psychologie; car il a étudié l'homme, non pas en subordonnant cette étude à une conception générale du monde, ainsi que l'avaient fait ses prédécesseurs, mais en employant les méthodes propres de la psychologie : l'observation interne et externe, et le raisonnement. Aujourd'hui encore les observations psychologiques d'Aristote restent debout.

L'âme est l'acte premier d'un corps naturel qui a la vie en puissance, ἡ ψυχή ἐστι ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ (*Traité de l'âme*, II, 1); elle est forme substantielle du vivant, et le corps est matière première. Puisque tout être vivant possède une âme, il y aurait lieu de distinguer une psychologie animale et végétative à côté d'une psychologie humaine; mais comme, dans la hiérarchie des êtres, les espèces supérieures contiennent les perfections des espèces inférieures, une étude complète de l'homme embrasse la vie sous toutes ses manifestations.

Une en son fond, l'âme s'épanouit en facultés diverses. Aristote ne s'est pas clairement expliqué sur la distinction qui les sépare, mais il semble qu'il les considère comme des aspects divers d'une même réalité, l'âme. La question sera mieux étudiée au moyen âge.

Signalons les problèmes relatifs aux activités et à la nature de l'âme.

53. Premier groupe de problèmes : les activités de l'âme. — Tous les phénomènes vitaux sont hiérarchisés dans l'homme. Aristote les rattache tantôt à quatre, tantôt à cinq facultés, d'après les modes irréductibles de l'activité de l'âme : la nutrition, la sensation, la locomotion, l'intellection, et parfois l'appétition.

1° La *nutrition,* dont Aristote étudie le fonctionnement physiologique, est, au point de vue de la finalité, le phénomène primordial, puisqu'elle entretient l'existence du vivant. La nutrition est une assimilation du dissemblable au semblable ; elle a pour condition la chaleur, dont le cœur est l'organe producteur. Le πνεύμα est l'air que nous respirons et qui s'échauffe au contact de la chaleur organique. A la nutrition se rattachent les fonctions de la génération.

2° La *connaissance sensible.* Platon l'avait négligée, et ses prédécesseurs en avaient fait une action mécanique du semblable sur le semblable. La théorie d'Aristote est neuve, géniale, conforme à d'indéniables observations.

a) Formes diverses de la connaissance sensible. Aristote distingue les *cinq sens extérieurs ;* le *commun sens* (αἰσθητήριον κοινόν), organe central percevant l'acte de nos sens extérieurs, et collationnant entre elles nos sensations spéciales ; la *mémoire* (μνήμη, ἀνάμνησις) ou l'imagination rétentive des reliquats de sensation et reproductrice des images sensibles ; et l'*imagination* constructive (φαντασία).

b) Nature de la sensation actuelle. Autour de la sensation actuelle (αἴσθησις) se concentrent les théories les plus importantes. Le sens est représentatif des propriétés sensibles, particulières et contingentes ; celles-ci constituent soit l'objet propre des investigations d'un sens (sensibles propres), soit un objet que ce sens a de commun avec d'autres sens (sensibles communs). L'union du connu et du connaissant est d'ordre *psychique,* non *physique ;* le sentant et le senti ne sont qu'un en tant que sentant

et senti, car la sensation est l'acte commun de l'un et de l'autre. On comprend mieux la notion de la sensation, en tenant compte de sa genèse.

c) Genèse de la sensation. Le sens n'opère pas par lui-même, mais il a besoin d'être excité et intrinsèquement déterminé par un objet extérieur, qui deviendra le terme de la perception. Quand l'ébranlement du dehors (sensible en puissance) retentit dans la faculté passive, celle-ci passe à l'acte (sensible en acte), et cet acte immanent est la connaissance. L'image vivante, empreinte par l'objet dans le sens, devient image connue. Cette double phase de la connaissance, *action* de l'objet extérieur sur la faculté, *réaction* de celle-ci, se passe *en nous*, elle est d'ordre *psychique*.

Sur cette théorie philosophique, Aristote greffe une théorie scientifique, celle du *milieu*. L'objet du dehors, dit-il, n'agit pas directement sur notre organe, mais par un intermédiaire, l'air et l'eau pour la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût, la chair pour le toucher (les sensations tactiles ne se situant pas à la surface du corps, mais ayant leur siège dans le cœur). Que cette excitation directe de la faculté de connaître provienne de l'objet lui-même ou d'un intermédiaire physique, la difficulté *psychologique* demeure la même. Dans les deux cas, un agent matériel contribue à produire un phénomène psychique, dont la nature demeure inexpliquée. C'est le déterminant psychique, ou l'*action de l'objet reçue dans la faculté,* qu'on a appelé plus tard l'*espèce intentionnelle*.

Or, les commentateurs grecs d'Aristote ont faussé sa théorie de l'espèce intentionnelle ; à la manière de Démocrite (10), et sous prétexte que cette transmission, sur tout son parcours, doit demeurer conforme à l'objet, ils ont imaginé une génération véritable de l'objet extérieur dans le milieu physique, une succession de petits êtres réduits, dont le dernier viendrait s'incorporer dans la faculté, *préalablement à l'acte même de connaître*. Il importe de remarquer que cette fausse interprétation, qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la philosophie, n'a rien de commun avec la pensée véritable du Stagirite.

d) Objectivité de la sensation. Le sens ne se déterminant que sous l'influence d'un objet, il faut que cet objet existe en dehors de nous. De plus, il existe semblable aux formes de connaissance qu'il engendre dans nos facultés.

3° La *connaissance intellectuelle*. L'intelligence (νοῦς) n'appartient pas à l'animal ; elle est l'apanage de l'homme.

a) Nature de la pensée. Tandis que le sens ne connaît que le concret, le particulier, le contingent, l'intelligence perçoit la « quiddité » des choses sensibles, à part de ses caractères individuels et de ses limites temporelles et spatiales. Elle conçoit la réalité sous des déterminations *abstraites*, et dès lors universelles et immuables. La théorie de l'abstraction, clef de voûte de l'idéologie péripatéticienne, rend compte des propriétés distinctives de la pensée, en évitant les erreurs de la « dialectique » de Platon.

b) Genèse de la pensée. Il n'y a pas d'idées innées (Platon). L'entendement est une aptitude à tout savoir. Indéterminé et passif de sa nature, comme la sensibilité, il ressemble à « une tablette vierge de l'empreinte du stylet » *(Traité de l'âme*, III, 4, 1). C'est l'*intellect passif*. Dès que cet intellect reçoit l'action informante de la chose à intelliger, il réagit et connaît. — Mais d'où vient cette action, puisque l'intelligible abstrait n'existe pas, comme tel, dans la nature ? (**43**, 1°). D'une double cause : de l'image sensible, préliminaire et concomitant obligé de toute pensée, et d'une faculté active qui agit en concours avec l'image sensible, — où l'intelligible est contenu « en puissance », — et la rend apte à déterminer l'entendement. A côté de l'*entendement passif* « lieu des formes » et « qui peut tout devenir », il y a un *intellect actif* « qui fait tout » *(Traité de l'âme*, III, 5, 1). C'est une nouvelle application de la théorie de l'acte et de la puissance. Suivant une comparaison devenue célèbre, l'intellect actif illumine l'image sensible, comme la lumière rend visibles les couleurs et « actualise le diaphane ». Nous retrouvons ici la notion d'un déterminant psychique, édifiée sur la pure notion de la puissance passive.

c) Nature du double entendement. En vertu du principe que ce qui agit est supérieur à ce qui souffre l'action *(op. cit.,* III, 5, 2), Aristote établit entre ces deux intellects d'irréductibles différences. L'intellect actif seul est indépendant du corps, existant avant lui, persistant après lui ; il vient du dehors (θύραθεν). Au contraire, l'entendement passif rattaché à la sensibilité et né avec l'organisme, disparaît avec lui. Principe « divin », l'intellect actif est impassible ; il est toujours en acte, mais ne subit pas ; il n'est pas susceptible de mémoire et ne peut nous renseigner sur son état de préexistence.

La théorie des deux intellects présente beaucoup de points obscurs et est grosse de difficultés : l'intelligence passive et par conséquent la pensée est-elle matérielle ou immatérielle ; — l'intellect actif est-il unique ou est-il « partie de l'âme »; — peut-il connaître dans son isolement, ou bien, la connaissance étant une manière d'être de l'entendement passif, l'intellect agissant par nature se trouve-t-il condamné à l'inaction ? Comment expliquer son union avec l'intellect passif, et cette union se concilie-t-elle avec la personnalité et l'unité humaines ; — quels sont les rapports de l'intellect actif avec l'Acte pur ? Ces questions donneront ouverture, dans le cours de cette histoire, à des commentaires opposés.

d) Objectivité de la pensée. La pensée reproduit la réalité, fidèlement, mais non adéquatement. La quiddité saisie par l'intellect dans l'image sensible est constitutive de la chose connue, mais la forme abstraite et universelle que revêt la pensée est un produit de l'entendement (43, 1°).

4° L'*appétition* est consécutive à la connaissance et dépend d'elle ; elle est une tendance de l'être vers une chose connue, et celle-ci présente un caractère de bonté. A côté de l'appétit sensible, il y a un appétit intellectuel ou volonté (55). La liberté résulte de l'autonomie du vouloir ; elle entraîne la responsabilité.

5° La connaissance et l'appétition dirigent la *locomotion* ou le changement de l'être dans l'espace.

54. Deuxième groupe de problèmes : la nature de l'âme. — 1° *L'âme et le corps*. La définition de l'âme précise ses relations avec le corps : puisque l'âme est la forme du corps, elle est sa détermination intrinsèque. La psychologie n'est pas l'étude de l'âme (Platon), mais de l'homme, composé de corps et d'âme ; ce n'est point l'âme (Platon), mais l'organisme qui est le siège des fonctions végétatives et sensibles.

2° *Spiritualité et immortalité*. A raison des fonctions qu'elle accomplit sans le concours intrinsèque et immédiat de l'organisme, l'intelligence (νοῦς) est spirituelle ; et son immatérialité entraîne son *immortalité*.

La théorie de l'immortalité a soulevé chez les commentateurs d'Aristote des controverses séculaires ; elle présente des difficultés, à raison de la scission établie entre l'intellect passif et l'intellect actif. Celui-ci seul est impérissable. Dès lors, s'agit-il d'une immortalité *personnelle* ou *impersonnelle?* Parlant du bonheur de la vie future, le Stagirite le compare à une espèce d'insensibilité, les morts, dit-il, ne pouvant agir. En réalité cependant, il s'est abstenu de donner une solution précise à ce troublant problème, et s'est borné à enseigner la survie du principe pensant. L'isolement de Dieu et de l'homme persiste dans la vie future.

V. — PHILOSOPHIE PRATIQUE.

55. Éthique. — La philosophie pratique subordonne la connaissance à la direction de la conduite. Sous le nom de *Politique,* Aristote entend en général la science de l'ordre à établir dans nos actes. Mais il distingue l'Éthique et la Politique proprement dite.

L'éthique a pour objet l'étude des actes de l'individu dans leur rapport avec la fin dernière. Que l'activité humaine tende vers une fin dernière, cette thèse n'est qu'une application de la loi de la finalité. (50, 4°). Or, la fin de l'homme consiste dans l'exercice harmonieux de toutes ses facultés (y compris les facultés sensibles), et *formellement,* dans le déploiement de ses

activités les plus élevées, les activités intellectives. La possession de la fin constitue le bonheur; et comme la vertu n'est que l'exercice bien approprié d'une activité, la fin de l'homme s'appelle tantôt la *vertu*, tantôt le *bonheur*.

De même qu'il y a une raison théorique et une raison pratique, de même il y a une double série de vertus, les *vertus dianoétiques*, les plus élevées, les *vertus morales* subordonnées, mais non moins essentielles au bonheur. Il est d'autres éléments du bonheur, tels la fortune, le plaisir, mais ils sont secondaires. La morale d'Aristote est un eudémonisme rationnel.

Les vertus morales forment l'objet propre de l'éthique. Elles sont définies : une disposition de la volonté à suivre les jugements de la raison qui nous indiquent quel est, entre des tendances opposées de notre nature, le juste milieu qu'il convient de garder. Dans sa psychologie, Aristote admet la liberté, sans s'étendre sur les difficultés que cette notion soulève. Il ne scrute pas davantage cette idée en éthique; par contre, il se livre à une étude détaillée de plusieurs vertus morales particulières, notamment de l'amour (φιλία) et de l'amitié, fondements de la famille et de la société.

56. Politique. — La politique est l'étude des actes sociaux. L'homme est naturellement social (φύσει πολιτικὸν ζῷον) et la forme parfaite de la société est l'État. Assurer le bonheur du citoyen dans la société et, de ce chef, élever le peuple dans la pratique de la vertu, qui seule conduit au bonheur, telle est la mission de l'État. Quant à la forme de l'État, la meilleure n'est pas nécessairement la république (Platon), mais celle qui convient le mieux au caractère et aux besoins du peuple — ce qui n'empêche pas Aristote de trouver l'idéal absolu de l'État dans la forme aristocratique.

La famille est un élément de l'État ; elle comprend les relations de l'homme et de la femme, des parents et des enfants, du maître et du serviteur. La femme est la libre compagne de l'homme, mais est soumise à son autorité ; l'enfant n'a aucun droit vis-à-vis du père dont il est partie ; l'esclavage est nécessaire et légitime.

VI. — POÉTIQUE.

57. Le beau et l'art. — La science poétique a pour objet la production des choses extérieures et notamment des œuvres d'art. Aristote a étudié le beau et les beaux-arts, principalement l'art poétique.

Comme Platon, il recherche le beau dans les éléments objectifs de l'ordre : « le beau consiste dans l'ordre uni à la grandeur » ; ontologiquement, il est identique au *bien,* au bien moral surtout. L'art est une imitation — non d'une ombre, comme dit Platon — mais de la réalité, de l'essence interne des choses. Aristote accentue la portée morale de l'art, et c'est en tenant compte de cette idée qu'on comprend le mieux son obscure théorie de la κάθαρσις dans la définition de la tragédie. En inspirant au théâtre la terreur et la pitié, le drame étouffe dans l'âme du spectateur les passions désordonnées dont la mise en scène provoque ces sentiments ; à ce titre, le drame est une *purification* morale.

L'esthétique d'Aristote ne diffère point de celle de Platon, dans ses principes fondamentaux ; les divergences qui séparent le disciple du maître proviennent de ce que leur système philosophique général a déteint sur leur esthétique.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE DEPUIS LA MORT D'ARISTOTE JUSQU'A L'AVÈNEMENT DE L'ÉCOLE NÉO-PLATONICIENNE.

(de la fin du IV[e] s. av. J.-C. jusqu'au III[e] s. ap. J.-C.)

§ 1. — *Notions générales.*

58. Caractères généraux. — 1° La *prédominance de la morale* est le caractère fondamental de la philosophie après la

mort d'Aristote. Les événements extérieurs ne furent pas sans influer sur cette orientation nouvelle des idées. La bataille de Chéronée (338) mit fin à l'indépendance politique de la Grèce. Désormais ses destinées furent liées à celles de la Macédoine, et plus tard, à celles de la république romaine. Les malheurs publics atrophièrent la puissance synthétique du génie grec, et les penseurs de ce temps, se repliant sur eux-mêmes, songèrent avant tout à la sécurité personnelle. Ils éprouvaient un besoin d'autant plus pressant de demander à la philosophie le secret du bonheur, que le scepticisme religieux gagnait de jour en jour du terrain.

2° La morale en honneur est la morale *personnelle*. Pour tous, le bonheur consiste dans la quiétude de l'âme, mais tous ne s'accordent pas sur les moyens de la posséder. On se désintéresse de la morale sociale et politique.

3° *Les spéculations théoriques sont subordonnées à la morale*. Volontiers on emprunte au passé des doctrines toutes faites, sans se donner la peine d'en édifier de nouvelles.

4° La philosophie devient *cosmopolite,* comme la civilisation grecque, et se dépouille de tout sentiment de nationalité. La conquête macédonienne disperse les Grecs ; les cités de la mère-patrie se dépeuplent, et les émigrés se dirigent vers d'autres centres importants : Alexandrie, Rome, Rhodes et Tarse ne tardent pas à rivaliser avec Athènes.

59. Division de cette période. — 1° Au début du IIIe siècle, quatre grandes écoles se trouvent en présence : l'école péripatéticienne, l'école stoïcienne, l'école épicurienne, et la nouvelle Académie, continuant la lignée platonicienne. Pendant un siècle et demi ces diverses écoles vivent côte à côte, poursuivant chacune dans la plus complète indépendance leur idéal respectif.

2° Mais, dès la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C., les philosophes se départissent de l'absolue pureté de doctrine professée par les fondateurs de leurs écoles respectives. On peut dire, en général, qu'ils sont *éclectiques*.

3° L'éclectisme était avant tout le fruit du scepticisme de la nouvelle Académie ; à son tour il engendre, durant les dernières années du Ier siècle av. J.-C., une nouvelle forme de scepticisme, qui pendant deux siècles se développe parallèlement à l'éclectisme.

Les phases de cette évolution historique et logique feront l'objet de trois paragraphes.

§ 2. — *Les écoles philosophiques du* IIIe *et du* IIe *siècle av. J.-C.*

60. L'école péripatéticienne. — Née de l'enseignement d'Aristote, cette école s'occupa, pendant deux siècles, de logique, de morale et de physique. Elle accentua de plus en plus le naturalisme, si bien que STRATON de Lampsaque († 270) identifie Dieu avec la φύσις et nie la finalité. L'orientation que prendra l'école à partir du Ier s. av. J.-C., est historiquement plus importante (174).

61. L'école stoïcienne. — Tous les stoïciens sont d'accord pour enseigner l'importance primordiale et suprême de la *morale*. Quelques esprits exagérés vont jusqu'à interdire toute autre étude. Mais tel n'est pas le sentiment des grands représentants du stoïcisme. ZÉNON DE CITIUM (vers 342-270), fondateur de l'école, CLÉANTHE, son successeur immédiat (vers 331-251), CHRYSIPPE (vers 281 76-208/4), le vulgarisateur et l'ordonnateur des idées stoïciennes, préconisent expressément l'étude de la *physique* dans ses rapports avec la morale. Il faut aussi ranger la logique parmi les sciences philosophiques, car elle nous apprend à discerner le vrai du faux, et il importe de baser sa conduite sur des connaissances certaines [1]).

Quelles sont les doctrines principales de la physique et de la morale stoïciennes ?

[1]) Les stoïciens ont repris bon nombre de problèmes de *logique formelle*, traités par Aristote, notamment la matière des catégories et des syllogismes. Sans avoir grande valeur intrinsèque, leur logique n'en est pas moins originale. Elle est tout entière *conceptualiste*.

62. La physique stoïcienne. — Quatre idées résument la physique stoïcienne :

1° *Le matérialisme*. Les êtres corporels sont *les seuls êtres réels*. Par *corps*, il faut entendre non seulement les substances corporelles, mais les propriétés, même les connaissances, les sentiments, les vertus qui affectent les substances. Cependant les stoïciens font fléchir la rigueur de ce principe absolu et, sans reculer devant la contradiction, enseignent l'existence de certaines choses incorporelles, parmi lesquelles figure le λεκτόν ou l'objet de nos représentations générales (**63**, 1°).

Puisque les propriétés des choses se réduisent à de la matière, et que néanmoins elles sont distinctes de la substance où elles apparaissent, les stoïciens admettent la compénétration de particules matérielles dans un même lieu. C'est la κρᾶσις δι' ὅλων [1]).

2° *Le dynamisme* (7). Le principe de force interne qui habite la matière est l'air chaud (πνεῦμα), souvent identifié à la chaleur ou au feu. Les tensions diverses (τόνος) de ce πνεῦμα expliquent l'apparition des propriétés et des états des corps (Héraclite).

3° *Le panthéisme*. Le πνεῦμα est unique. Toutes les activités jaillissent en dernière analyse d'une cause suprême et parfaite, dont l'unité d'action peut seule expliquer la beauté, l'harmonie, la finalité du monde. Dieu est air, chaleur, feu ; il est aussi intelligence, bonté, âme du monde. Réunissant les attributs physiques et intellectuels, on peut dire que Dieu est l'*intelligence ignée* du monde. Et comme la force (πνεῦμα) est un principe interne de la matière (2°), et matérielle elle-même (1°), *Dieu est à la fois la matière originelle et le principe dynamique de toutes choses*. Les êtres de la nature ne sont que des coulées de la matière divine, des effluves du souffle divin.

Pour désigner cette force plastique du πνεῦμα suprême, les stoïciens l'appellent λόγος σπερματικός, l'idée génératrice, tout comme ils appellent λόγοι σπερματικοί, raisons séminales, les

[1]) Les stoïciens ont créé une terminologie philosophique remarquable.

forces particulières des divers corps et notamment celle qui est inhérente à l'âme humaine.

4° *Le déterminisme cosmique* est une conséquence du panthéisme dynamiste. Le monde est un système fermé de phénomènes enchaînés les uns aux autres, et qui représentent chacun un stade déterminé de l'évolution divine. Dieu se développe nécessairement, suivant sa nature : cette absolue nécessité de chaque stade de son devenir est la fatalité (εἱμαρμένη). Dieu la connaît, car il est providence, mais il la subit. Les stoïciens ont vainement tenté de concilier avec cette théorie l'existence du mal physique et moral.

63. Applications à la psychologie. — 1° *La connaissance.* — *a) Origine et nature.* Avant de connaître actuellement, l'âme ressemble à un feuillet blanc sur lequel aucun caractère n'est tracé. La sensation est le principe de toute connaissance. De la sensation naît le souvenir ; de souvenirs multipliés naît l'expérience ; de raisonnements sur l'expérience naissent les concepts par lesquels nous franchissons le domaine de l'expérience ; de la combinaison des concepts naît la science. Ainsi la pensée n'est qu'une sensation élaborée, une sensation collective. Entre la chose réelle (τυγχάνον) et le mot (φωναί, σημαῖνον) se place l'objet de nos idées générales (λεκτόν).

b) La *certitude* existe pour les stoïciens, et ils la défendent contre les sceptiques. Ni les uns ni les autres ne posent la question de la certitude sur son terrain propre, à savoir l'analyse de nos facultés de connaître ; ils en font une dépendance de la morale. Tandis que les sceptiques nient l'existence de connaissances certaines, parce qu'ils les croient superflues à leur éthique, les stoïciens l'affirment parce qu'ils les croient nécessaires. Sans connaissances certaines, disent-ils, impossible de conformer sa conduite à des représentations vraies. Le besoin pratique est l'argument décisif contre le doute.

Le *critère* de la certitude est purement subjectif. C'est la force de conviction (καταληπτικόν) inhérente à une représentation, le pouvoir que possède une connaissance de provoquer notre adhé-

sion invincible. Par une étrange contradiction, ils attribuent cette force non pas aux sensations, mais aux concepts (λεκτά) — alors que la représentation générale, ne correspondant à rien de corporel, devrait être essentiellement fausse (**62**, 1°).

2° *Le vouloir*. Le déterminisme des actes humains n'est qu'une application du déterminisme cosmique. Les stoïciens font de vains efforts pour sauvegarder la liberté, en confondant l'acte libre avec l'acte volontaire.

3° *La nature de l'âme*. L'âme est une émanation de Dieu ou de l'âme du monde, un peu d'air chaud, un πνεύμα. Depuis longtemps, la physiologie et la médecine grecques expliquaient par l'air chaud (πνεύμα) les états normaux et anormaux des fonctions végétatives [1]). Les stoïciens ont renchéri sur cette conception, en confondant le πνεύμα avec l'âme elle-même, l'activité avec le principe d'activité.

Cette idée dominante se reflète dans les théories sur l'*origine* de l'âme, sur son *siège*, sur ses *parties constitutives*, sur sa *vie future*. L'âme de l'enfant est une particule de matière se détachant de l'âme des parents. L'âme à son siège dans la poitrine, où la respiration insuffle l'air chaud. De la poitrine aussi jaillit la parole, l'expression la plus immédiate de l'âme pensante. Avec l'air que le cœur projette dans l'organisme, l'âme se répand par tout le corps, et le compénètre (v. p. h. la κρᾶσις δι' ὅλων). Les stoïciens multiplient à plaisir les parties de l'âme. La raison néanmoins est la partie directrice (ἡγεμονικόν), principe du *moi* et de la personnalité. A la fin des temps, quand le monde sera consumé par le feu, les âmes humaines seront absorbées dans le Πνεύμα divin. L'âme survit donc pendant quelque temps au corps. Cette survie est-elle le privilège des bons ou est-ce la destinée commune ? les stoïciens ne sont pas d'accord sur ce point. La théorie de la survie est une entaille aux principes purs du matérialisme, nécessitée par les exigences morales.

[1]) SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, I. 2 (1884), p. 133. Cf. **53**, 1°, le πνεύμα chez Aristote.

64. La morale stoïcienne. — 1° *Vertu et bonheur.* L'homme a sur les autres êtres la supériorité de connaître les lois cosmiques auxquelles il obéit fatalement. Conformer notre vie à ces lois cosmiques, régler notre conduite sur notre nature éminemment intellectuelle, et faire de la rationalité le seul mobile d'action (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), tel est le principe constitutif de la *moralité* et de la *vertu* stoïciennes. Or, la subordination de nos actes à la raison réalise en même temps le *bonheur*, vers lequel tendent nos aspirations spontanées. Il s'ensuit que la vertu est le bien suprême et unique.

Dans sa notion positive, la vertu est une autodétermination de la volonté à agir en conformité avec nos connaissances vraies, abstraction faite de tout autre mobile de conduite. Elle a son fondement dans la science et son couronnement dans l'action. La vertu ne se confond pas avec la science (Socrate), mais elle la dépasse, car la spéculation n'a d'autre raison d'être que de servir de guide à la conduite. En même temps qu'il se replie sur lui-même, le sage professe une indifférence absolue pour tout mobile qui n'a pas sa source dans la raison. Cette quiétude apathique de l'âme, qui n'ouvre point ses portes aux troubles du monde extérieur, est l'élément négatif de la vertu stoïcienne.

De même que la vertu est le seul bien, le vice, ou le vouloir contraire à la raison, est le seul mal. Entre les deux existe une incompatibilité essentielle que le stoïcisme accentue outre mesure. Bien et mal ont une valeur absolue ; ils sont ou ne sont pas, et ne comportent pas de degrés. Comme ils sont ce qu'ils sont par eux-mêmes, il suit que sous aucun rapport l'un ne peut devenir l'autre. A cette séparation rigoureuse les stoïciens rattachent une démarcation radicale entre les bons et les méchants ; le passage du mal au bien est instantané.

Toute chose qui n'est ni bien en soi, ni mal en soi n'a pas de rapport avec la morale ; elle est *indifférente* (ἀδιάφορον) à la vertu, et dès lors indigne du sage. Sans doute les austères moralistes du portique reprochaient à Aristote de faire des biens extérieurs un élément de la félicité (55), mais ils réser-

vaient pour Épicure leurs plus véhémentes attaques (**68**). Le plaisir est, selon eux, un indifférent moral ; il peut être la conséquence, non le mobile de nos actions.

2° *Vertu et devoir*. La vertu est *obligatoire*, parce qu'elle a une signification *cosmique* : elle est la forme de l'activité naturelle de l'homme. Or, la soumission de l'activité des êtres aux lois cosmiques est fatale et nécessaire. L'esprit général de la morale des stoïciens les porte à amoindrir la valeur de la personnalité humaine.

3° *Vertu et passions*. Comme l'homme n'est pas pure intelligence, il porte en son sein, outre une tendance rationnelle, des mouvements irrationnels ou des passions (πάθη). La passion est un emportement désordonné de la raison vers des choses irrationnelles. Elle a son point de départ dans une représentation fausse et s'achève dans un vouloir consécutif. Comme telle, elle dépend de notre volonté, et partant de notre liberté (**63**, 2°). Toute passion est mauvaise, elle est une maladie psychique (contrairement à l'opinion d'Aristote). Le sage, maître de lui-même, résiste à ses passions, travaille à les extirper de son âme ; il devient *apathique*, c'est-à-dire sans passions (ἀπάθεια) [1]).

La philosophie stoïcienne accuse une intime compénétration de la vie pratique et de la vie théorique. Elle fonde le triomphe de la vertu sur une connaissance approfondie de l'ordre cosmique. Aux cyniques elle emprunte ses principales théories morales, à Héraclite, plusieurs de ses théories physiques ; mais tandis que l'École cynique méprise les recherches spéculatives et que le dynamisme ionien laisse dans l'ombre la valeur morale de la vie, le stoïcisme complète l'un par l'autre, les systèmes qu'il renouvelle.

65. L'école épicurienne. — Après avoir été élevé dans la philosophie de Démocrite et de Platon, ÉPICURE (342/41-270)

[1]) Les plus ardents apôtres du stoïcisme ont été obligés d'atténuer, dans la pratique, l'austère intransigeance de sa morale. Après avoir défini la vertu, les stoïciens décrivent volontiers les vertus particulières, notamment la justice, l'amour du prochain et l'amitié.

ouvrit lui-même à Athènes, en 306, une école de philosophie, dont la popularité grandissante attira une foule de sectateurs respectueux et fidèles. Jamais disciples ne se tinrent plus scrupuleusement à la doctrine de leur maître. Bien qu'il étende son empire sur un espace de plus de six siècles, l'épicurisme est resté figé dans la forme qu'il reçut de son fondateur. A partir du IIe siècle av. J.-C., l'épicurisme se propagea parallèlement dans le monde grec et romain. Le poète LUCRÈCE (94-54) est disciple d'ÉPICURE. Encore florissante au IIIe s. av. J.-C., l'école s'effondra au IVe siècle, mais plusieurs de ses théories survécurent à cette ruine, et le moyen âge en recueillit les fragments.

Épicure accentue la portée exclusivement pratique de la philosophie : son but essentiel est de nous aider à réaliser le bonheur par l'intermédiaire du discours et de la pensée. Il pousse à l'extrême la subordination de toutes les sciences théoriques à cette *conception morale* de la philosophie : la grammaire, l'histoire, les mathématiques sont traitées avec mépris. S'il accorde quelque valeur aux *études de la nature*, c'est qu'elles débarrassent l'âme de l'épouvante que provoquent en elle des croyances superstitieuses à Dieu, à la mort [1]).

66. La physique épicurienne. — Montrer que tout dans la nature est régi par des forces naturelles générales, que la finalité n'y tient aucune place, que par conséquent l'homme peut déposer toute crainte d'une intervention de la divinité, tel est le but qu'Épicure poursuit dans sa physique.

Épicure explique le monde sensible par les principes du mécanisme de Démocrite (10) : il n'existe que des atomes matériels, homogènes, infinis en nombre. Sous l'action de leur pesanteur, ils sont mis en mouvement dans le vide infini. Tandis que pour Démocrite, les atomes s'entrechoquent dans leur chute, produisant ainsi des mouvements tourbillonnaires, pour Épicure ils tombent tous

[1]) Épicure admet la division, devenue habituelle, de la philosophie en logique (qu'il appelle *canonique)*, physique et morale. C'est incidemment qu'il aborde les questions de logique formelle, auxquelles, contrairement aux stoïciens, il n'attache pour ainsi dire aucune importance.

avec la même vitesse suivant une droite, et sans se toucher, dans le vide qui ne peut leur opposer aucune résistance. Toutefois, mû par des considérations morales, Épicure donne aux atomes un pouvoir discrétionnaire de déclinaison (le *clinamen* de Lucrèce), grâce auquel ils peuvent dévier un peu de la droite : le jeu naturel de ces mouvements atomiques, indépendants de la pesanteur, engendre des chocs et des tourbillons.

L'accumulation des atomes, sous l'action de la pesanteur, donne naissance aux mondes, séparés entre eux par le vide. La configuration diverse des atomes explique l'apparition des divers éléments, notamment de la terre, d'où naissent les plantes, les animaux et les hommes.

67. Application à la psychologie. — 1° *La connaissance. a) Origine et nature.* Toute connaissance est sensation, et celle-ci doit son origine aux émanations atomiques (**10**). La répétition de sensations engendre le concept ou l'image générale (πρόληψις) qui se fixe dans le souvenir. Nous allons du connu à l'inconnu par l'opinion (δόξα), qui n'est qu'un jugement ou un raisonnement sur des sensations.

b) La *certitude* existe : Épicure le démontre, comme les stoïciens, en invoquant des considérations morales.

Quel est le *critère* de la certitude ? L'existence même de la sensation. Par le fait même qu'elle existe, une sensation est vraie, conforme à son objet. Car son objet n'est pas la chose extérieure, mais l'image que la chose produit en nous. Dans la critériologie d'Épicure, les erreurs des sens n'existent plus. L'erreur surgit quand, par le jugement, nous attribuons aux *choses mêmes* ce qui n'est vrai que de leurs *images en nous*.

Cette théorie conduit logiquement au subjectivisme de Protagoras (**12**). Dans la pratique cependant, Épicure admettait que nos perceptions ne s'appliquent pas seulement aux choses représentées, mais aux choses en elles-mêmes.

Le concept a la même valeur de certitude que la sensation. Quant à l'opinion, elle est vraie ou fausse, d'après qu'elle est ou non confirmée par l'expérience.

2° Le *vouloir* est un mouvement mécanique de l'âme sur lequel Épicure ne s'explique pas. Toute son attention est absorbée par le problème de la liberté. Autant les stoïciens, pour qui la moralité consiste dans la soumission de l'homme aux lois cosmiques, insistent sur le déterminisme psychologique, autant les épicuriens, qui cherchent le bonheur dans l'individualisme et l'indépendance absolue de l'homme, appuient sur la liberté. C'est pour sauvegarder, dans son mécanisme outré, la possibilité d'un acte libre, qu'Épicure attribue aux atomes un pouvoir quasi-volontaire de dévier de la droite. La logique l'obligerait à reconnaître à chaque atome la liberté dont il réserve si jalousement le monopole à l'être humain.

3° *La nature de l'âme.* L'âme est corporelle. Les atomes qui la composent sont les plus légers et les plus mobiles : elle résulte d'un mélange d'atomes de feu, d'air, de πνεῦμα et d'un autre élément infiniment mobile. Elle se répand par tout le corps, mais la partie intellectuelle reste dominante. L'âme naît avec le corps ; à la mort, elle se disperse dans l'éther : pensée rassurante, car la mort est la fin de toutes les sensations douloureuses !

68. La morale épicurienne. — Tandis que le stoïcisme fait fléchir l'inclination personnelle devant la loi cosmique, l'épicurisme place le pivot de la morale dans le bien-être égoïste. Le plaisir individuel est le bien suprême, — et il faut entendre par là non seulement la somme des plaisirs et principalement des plaisirs sensibles, comme l'enseigne l'école cyrénaïque (17), mais le plaisir harmonieux de l'être. Ce plaisir réside bien plus, selon Épicure, dans la quiétude et l'absence de douleur (jouissance négative si l'on peut dire), que dans un assouvissement positif de l'âme (école cyrénaïque). Et comme les douleurs psychiques sont plus destructives du repos que les douleurs physiques, Épicure fait de l'intelligence l'arbitre suprême du plaisir. C'est par la raison que nous chassons les troublantes suggestions des *préjugés*. Dans le bonheur épicurien, le plaisir sensible n'est pas, comme dans le bonheur stoïcien, frappé d'ostracisme ; il est le plaisir primordial, mais la raison le tempère.

Cette pondération du plaisir par le jugement est l'essence même de la vertu [1]).

La physique d'Épicure est un renouveau de la physique de Démocrite; sa morale, un élargissement de la morale cyrénaïque. Ensemble sa physique et sa morale constituent une philosophie spécifique, où l'on retrouve l'orientation propre aux systèmes postaristotéliciens.

Le stoïcisme et l'épicurisme diffèrent dans leurs principes, mais aboutissent à une même définition du bonheur. Partis de doctrines opposées, Épicure et Zénon en arrivent donc à dépeindre l'ataraxie du sage, à peu près sous les mêmes couleurs. Et comme ce terme final seul importe, on ne tarda pas à conclure que le savoir spéculatif est inutile pour être heureux. Ce fut la conclusion à laquelle se rallièrent les sceptiques.

69. Écoles sceptiques. — Les sceptiques du IIIe et du IIe siècle assignent comme but unique à la philosophie la recherche du bonheur, et le bonheur pour eux, comme pour les stoïciens et les épicuriens, est le repos de l'âme, l'*ataraxie*. S'ils nient la possibilité de la connaissance certaine, c'est parce qu'à leurs yeux la certitude spéculative n'est pas indispensable au bonheur.

On connaît trois écoles sceptiques pendant cette période : 1° *l'école pyrrhonienne,* fondée par PYRRHON d'Elis (vers 360-270) et qui n'eut ni durée ni influence. — 2° *La seconde Académie* ou *Académie moyenne,* instituée par ARCÉSILAS de Pitane (315-240) qui orienta l'ancienne école platonicienne vers le scepticisme et conclut comme Pyrrhon : que la certitude étant illusoire, l'ἐποχή ou la suspension de l'exercice des facultés cognitives est la seule attitude légitime du sage. — 3° *La troisième* ou *la nouvelle Académie,* instituée un siècle plus tard par CARNÉADE de Cyrène (213-129), qui développa le scepti-

[1]) Comme Zénon, Épicure donne une place d'honneur à l'amitié, mais voit dans les charges familiales et politiques une entrave à la jouissance.

cisme de l'académie, et accumula les objections contre le dogmatisme en général et le stoïcisme en particulier. A la suite d'Arcésilas, Carnéade cherche dans la probabilité et la vraisemblance de certaines représentations le ressort suffisant, mais indispensable, de la conduite.

§ 3. — *L'éclectisme.*
(de la seconde moitié du IIe s. av. J.-C., jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

70. Causes de l'apparition de l'éclectisme. — 1° Les systèmes philosophiques étudiés dans le précédent paragraphe s'inspirent, en dernière analyse, d'une idée commune : la prédominance de la morale. Se développant parallèlement dans un même centre à Athènes, il était naturel qu'ils vinssent à déteindre l'un sur l'autre. — 2° L'éclectisme est, à certains égards, le résultat du scepticisme. Les sceptiques, en effet, ne s'étaient pas bornés au doute négatif ; ils avaient été conduits, par les besoins de la pratique, à une théorie de la vraisemblance qui se rapproche du dogmatisme. Mais cette vraisemblance, selon les sceptiques, appartenait indifféremment aux divers systèmes en présence, chacun d'eux suffisant à engendrer une conviction subjective, base d'élan de notre conduite.— De fait, c'est chez les successeurs de Carnéade qu'on trouve les premières manifestations de l'éclectisme caractérisé. — 3° Un événement extérieur facilita l'avènement de l'éclectisme : la conquête de la Grèce par les Romains (146). Les vaincus imposèrent aux vainqueurs leur philosophie, leur science et leur éducation; mais ils furent obligés de respecter les tendances foncières du génie romain. Or, ce que les Romains demandaient à la philosophie, c'étaient avant tout des avantages pratiques, des préceptes sur la morale, sur l'initiation à l'art de bien dire et de bien gouverner. Les théories spéculatives, auxquelles se rattachaient ces préceptes, attiraient moins leur attention, et ils adoptaient l'une ou l'autre indifféremment.

71. Caractère général et division. — L'éclectisme de cette période subordonne le choix de ses théories à leur conver-

gence vers le but de la vie pratique ; et le critère suprême de ce rapport de convergence est *la conscience immédiate, la conviction instinctive que nous en avons, indépendamment de toute autre considération, telle que l'objectivité réelle de la connaissance.* Une *voix intérieure* se fait entendre, et ses indications sont des ordres qu'on ne discute pas. C'est le subjectivisme : ici encore l'éclectisme rappelle le scepticisme.

L'éclectisme remplit un siècle et demi avant J.-C. et les trois premiers siècles après J.-C. On peut diviser les systèmes philosophiques de cette période *a potiori*, d'après les écoles auxquelles ils se rattachent le plus étroitement. Car en dépit des infiltrations réciproques des quatre doctrines postaristotéliciennes, chacune de celles-ci conserva son individualité distincte, et traça un sillon bien marqué. On vit même, sous l'Empire, les écoles platonicienne et aristotélicienne affirmer plus énergiquement leur spécificité initiale, par une étude approfondie des œuvres de leurs fondateurs. En outre, des cours publics de philosophie furent érigés, et Marc-Aurèle consacra officiellement la distinction des quatre écoles en leur attribuant des chaires spéciales à Athènes (176 ap. J.-C.). Mais il ne s'agissait pas de remonter le passé ; d'irrésistibles impulsions inclinaient, dans le même sens, pour les mêler, des mouvements partis de points différents.

Négligeant l'éclectisme de l'école épicurienne où se perpétuent presque intactes les doctrines du maître, étudions la forme stoïcienne, platonicienne et péripatéticienne de l'éclectisme.

72. L'éclectisme stoïcien. Sénèque. — Dès le premier siècle av. J.-C., le stoïcisme fait un large accueil aux doctrines étrangères. Ses études se cantonnent de plus en plus dans la morale, mais des théories nouvelles, plus conformes aux exigences réelles de la vie, amendent l'austère et décevante doctrine des premiers disciples de Zénon. Ces tendances, qui s'étaient déjà fait jour chez Panaetius de Rhodes, le fondateur du stoïcisme romain (vers 185-111), et son disciple Posidonius, s'accentuent chez Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, les représentants attitrés du stoïcisme sous l'Empire romain.

SÉNÈQUE naquit dans les premières années de l'ère chrétienne et mourut en 65, par ordre de Néron dont il avait été longtemps le conseiller.

Il ne tient point en estime la *logique* des stoïciens ; et s'il ne contredit pas aux thèses fondamentales de la *physique*, il s'attache de préférence à mettre en valeur ses applications à la morale. Ainsi, tout en souscrivant au panthéisme matérialiste, il insiste sur le rôle providentiel de Dieu (**62**, 4°) et sur la survie de l'âme. Étudiant la nature de l'homme, il se complaît à commenter tantôt la matérialité et la divinité de l'âme, émanation du *πνεύμα* divin, tantôt l'opposition du moral et du physique. Finalement le dualisme anthropologique l'emporte chez le moraliste romain, et l'homme lui apparaît comme un composé de deux éléments hétérogènes, l'âme et le corps, dont la lutte est incessante et irréductible. La *psychologie* de Sénèque est un alliage de stoïcisme et de platonisme, auquel ses doutes sur la nature intime de l'âme et sur sa destinée viennent donner une teinte de scepticisme.

La *morale* porte l'empreinte du puritanisme le plus rigoureux. Mais Sénèque est trop convaincu de l'imperfection humaine pour ne pas accommoder aux besoins de son temps les préceptes impraticables de l'ancien stoïcisme. Tout en vantant l'autarchie du sage, il lui permet la jouissance des biens extérieurs (p. 64, n. 1), au nom même de ces tendances imparfaites du corps, dont la domination impérieuse trahit le caractère naturel. Sénèque vante le cosmopolitisme des sentiments humains, il paraphrase l'amour du prochain, il parle des misères de la vie et de la nécessité d'un au-delà en termes magnifiques.

73. L'éclectisme de l'Académie. Cicéron.—L'Académie est le foyer où s'est accomplie la fusion la plus complète des doctrines philosophiques en présence. Elle s'y prêtait admirablement, car son scepticisme se trouvait avoir une affinité particulière avec la philosophie éclectique de ce temps.

L'éclectisme de l'Académie au Ier s. av. J.-C. revêt sa forme spécifique dans la philosophie de PHILON de Larissa (mort vers 80 av. J.-C.), fondateur de la quatrième Académie, et d'ANTIO-

CHUS (mort en 68 av. J.-C.). Le premier déclare que le scepticisme académicien n'est qu'une arme de guerre contre le critérium stoïcien et n'exclut pas une certitude innée des choses. Le second achève le retour de l'école platonicienne vers le dogmatisme, fait volte-face à Carnéade, se réclame à la fois de Platon, d'Aristote et de Zénon, et tient que tous les systèmes dogmatiques de ses prédécesseurs n'ont fait qu'exprimer sous des formes diverses les mêmes vérités : c'est l'éclectisme le plus entier, tel qu'on le retrouve chez CICÉRON (106-43), le célèbre disciple de Philon et d'Antiochus.

Bien qu'il se réclame de préférence de la nouvelle Académie, Cicéron aborde tous les systèmes de son temps et tous trouvent accueil dans son esprit avide d'assimilations. Parmi les nombreux ouvrages où sont disséminées les idées philosophiques de Cicéron, citons les *de officiis, de republica, de legibus, de finibus bonorum et malorum, de natura deorum*. Il brille moins par l'originalité des idées que par un remarquable talent d'accommoder les idées grecques au milieu romain.

1° Cicéron part du *scepticisme théorique,* qu'il base sur le désaccord auquel aboutissent les philosophies dans la solution des plus importants problèmes.

2° Ce scepticisme théorique, néo-académicien, va de pair avec un *dogmatisme pratique*. Dans toutes les questions morales, objectif principiel de la philosophie, et dans toutes celles qui ont leur contrecoup sur la morale, nous nous basons sur une conviction positive qui, sans être une certitude absolue, dépasse de loin la vraisemblance telle que l'entendait Carnéade. Et où puisons-nous cette assurance qui doit présider à nos actions ? Dans la *conscience,* dans le sentiment intime et immédiat que certaines choses sont, que d'autres ne sont pas : les vérités premières de l'ordre moral sont *innées*.

Cependant, dès que Cicéron descend dans le détail des problèmes soulevés par la morale, ses hésitations d'éclectique reprennent le dessus. Il croit à l'identité des doctrines platonicienne et aristotélicienne sur le souverain bien, mais il a peine à les con-

cilier avec la théorie stoïcienne. Avec Zénon il établit l'autarchie de la sagesse, mais ne peut se résoudre à exclure du bien les jouissances corporelles (péripatétisme). Seul, l'épicurisme est impitoyablement banni de sa théorie du bonheur.

74. L'éclectisme péripatéticien. Interprètes et commentateurs d'Aristote. — Ordonner, commenter, vulgariser la grande œuvre philosophique d'Aristote, tel fut, à partir du premier siècle av. J.-C., le principal effort de l'école péripatéticienne.

ANDRONICUS DE RHODES, chef de l'école athénienne de 60 à 40 av. J.-C., donne à ces travaux exégétiques un puissant essor, en publiant, avec le concours du grammairien TYRANNION, une édition complète des œuvres du maître, agrémentée de commentaires (32). BOETHUS de Sidon et ARISTON sont deux autres exégètes de valeur. Ce n'est pas à dire que ces hommes calquent en tout leur propre philosophie sur celle d'Aristote. L'école péripatéticienne, elle aussi, est perméable aux infiltrations éclectiques.

Les péripatéticiens de l'Empire continuent ces tendances éclectiques, tout en se reportant, plus que jamais, aux œuvres d'Aristote, dont ils commentent la Logique avec une prédilection marquée. Le plus célèbre est ALEXANDRE D'APHRODISIAS (vers 200), le grand commentateur que la postérité a appelé *le second Aristote*. Lui aussi cependant s'écarte en des points capitaux de la théorie aristotélicienne. Il accentue l'individualité des substances, au point de réduire l'universel à un pur concept, sans valeur objective. Il enseigne que l'intelligence passive (νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός) devient faculté agissante (νοῦς ἐπίκτητος, qu'on traduira plus tard par *intellectus acquisitus*) grâce à une illumination extrinsèque (cf. le θύραθεν d'Aristote) que lui communique l'intellect actif, identifié avec l'être divin (νοῦς ποιητικός). Tout dans notre âme est périssable ; l'intellect potentiel né avec le corps, disparaît avec lui : c'est la négation de l'immortalité de l'âme. Alexandre tranche dans le sens du matérialisme un point de doctrine laissé dans le vague par Aristote (54). Des

écoles entières, au moyen âge et à la Renaissance, s'autoriseront de son interprétation. Ajoutons que le commentateur aristotélicien est un défenseur convaincu de la liberté humaine ; au nom de la liberté, il nie la Providence [1]).

A partir de la seconde moitié du IIIe siècle, Aristote trouva de nombreux commentateurs et admirateurs dans l'École néoplatonicienne (**86, 88**). Celle-ci cependant ne détint jamais le monopole des commentaires du Stagirite.

§ 4. — *Le scepticisme de l'école néo-pyrrhonienne.*

75. Réapparition du scepticisme. — L'éclectisme qui, dans la nouvelle Académie, avait remplacé le scepticisme au début du Ier siècle av. J.-C., conservait dans son sein les germes mêmes de la théorie qu'il voulait étouffer. L'instabilité de l'esprit, furetant à travers tous les systèmes, est un indice du doute qui le travaille. Ceux qui firent retour au scepticisme étaient principalement médecins. Au nom de l'empirisme médical, ils se bornaient à la constatation des phénomènes, et, n'attachant aucune importance à la connaissance spéculative, se retranchaient dans le domaine des applications pratiques. De là au scepticisme il n'y a qu'un pas.

Le scepticisme de cette période se réclame de Pyrrhon, mais est bien plus tributaire d'Arcésilas et de Carnéade. Son influence ne fut ni grande ni durable. Par lassitude de pensée on avait soif de dogmatisme, — et on peut dire que le scepticisme néo-pyrrhonien est un acheminement vers les idées inspiratrices du néo-platonisme.

76. Aenésidème. — Dans ses *πυῤῥώνειοι λόγοι*, AENÉSIDÈME (fin du Ier s. av. J.-C.) professe en termes absolus le doute réel et universel. Non seulement il rejette le dogmatisme des derniers académiciens, mais il renie la théorie de la vraisem-

[1]) Au péripatétisme éclectique on peut aussi rattacher ADRASTE d'Aphrodisias (fin du IIe s.) et Claude GALIEN de Pergame (131-201) à la fois médecin et philosophe.

blance (69). Ni la connaissance sensible, ni la connaissance intellectuelle ne peuvent nous donner aucune certitude. Aenésidème réunit ses preuves en dix tropes, constituant le code du scepticisme antique. Sextus Empiricus les subdivise selon qu'ils se rapportent à la nature du sujet connaissant, à la nature de l'objet connu, aux rapports du sujet à l'objet. Toutes les objections d'Aenésidème pivotent autour de cette idée fondamentale : *nos représentations étant relatives, nous ne pouvons avoir aucun critère de vérité.* En conséquence, nous devons nous *abstenir* de tout jugement. Lui-même ne prétend pas *démontrer* la rectitude de sa thèse — ce qui serait une contradiction, — mais donner des renseignements sur notre état interne. Sa philosophie n'est pas une doctrine (αἵρεσις), mais un principe de conduite, une tendance (ἀγωγή). Ses disciples se sont donné le nom de ἀπορητικοί, ἐφεκτικοί, ζητητικοί, etc.

Dans la vie *pratique*, cette attitude de l'esprit engendre le repos de l'âme, le bonheur. D'accord avec les autres sceptiques, Aenésidème admet que les sensations peuvent servir de guide à la conduite.

77. Sextus Empiricus. — A la fin du IIe siècle ap. J.-C., SEXTUS EMPIRICUS récapitula dans de longs traités (surtout les *Hypotyposes pyrrhoniennes*), l'œuvre complexe de l'école sceptique : ils constituent un réquisitoire très documenté, mais peu ordonné contre toutes les écoles dogmatiques.

1° Sextus attaque à la fois les procédés formels de la science et son contenu réel. Ses *procédés* sont impuissants, car il n'y a ni critère infaillible du vrai, ni moyens légitimes de démonstration. Son *contenu* est vide, car le concept de cause ne peut rien apprendre sur aucune réalité extérieure. La morale même n'est pas une *science :* les contradictions des philosophes sur la nature du bien suffisent à montrer qu'en soi rien n'est bon. Toutes ces thèses sont accompagnées de prolixes commentaires, d'inégale valeur, où très souvent Sextus ne fait que reprendre les vues d'Ænésidème et de la nouvelle Académie. Puisqu'à chaque énonciation on en peut opposer une autre, en s'appuyant

sur des raisons d'égale force (ἰσοσθένεια τῶν λόγων), il faut douter et se garder de rien affirmer (ἐποχή).

2° Si nos connaissances, parce que relatives, ne peuvent pas apprendre *ce que sont* les choses hors de nous, elles suffisent à diriger notre vie pratique et à nous conduire au bonheur.

Le scepticisme, tout comme l'éclectisme qui se développe parallèlement, se borne à des répétitions du passé, qui accusent l'épuisement de la philosophie. Néanmoins le génie grec devait prendre un dernier essor, en changeant pour la quatrième fois l'orientation générale de ses préoccupations.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE NÉO-PLATONISME ET LES SYSTÈMES PRÉCURSEURS DU NÉO-PLATONISME

(depuis le IIIe s. ap. J.-C., ou bien depuis la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'au VIe s. ap. J.-C.)

§ I. — *Notions générales.*

78. Caractère général. — *La philosophie devient théurgique et religieuse.* La prédominance des études morales avait engendré, durant la période qui vient de finir, une défiance extrême de tout savoir spéculatif. Désespérant de trouver, par la voie ordinaire, la certitude et le bonheur, la philosophie les chercha dans un commerce divin. D'une part, elle situa Dieu dans des sommets inaccessibles à la raison. D'autre part, elle admit la *communication directe* de ce Dieu impénétrable avec l'âme humaine. Cette communication nécessita l'introduction, dans l'ordre subjectif, de nouveaux processus de connaissance, les intuitions extatiques et mystiques ; et la création, dans l'ordre objectif, d'une échelle d'êtres intermédiaires dont les degrés descendent du dieu inaccessible jusqu'à l'homme. Sous

l'empire de ces tendances, il était naturel que la philosophie se prît d'engoûment pour les doctrines religieuses, et pour les systèmes du passé qui présentaient avec la religion des affinités étroites.

Les circonstances extérieures favorisent singulièrement cette évolution caractéristique de la philosophie grecque. D'une part, le centre philosophique de cette période est Alexandrie, où se donnent rendez-vous les peuples de trois parties du monde, et où la philosophie grecque subit naturellement l'influence des doctrines orientales. D'autre part, au IIe s. ap. J.-C., la décadence de l'empire romain marche d'un pas rapide. Le peuple comme les Césars demandent à des religions exotiques, principalement à des religions orientales, une force morale que le Panthéon dépeuplé ne leur fournit plus; et l'introduction de ces religions dans la vie publique des Romains exerce une influence indirecte sur la philosophie.

79. Division. — Le caractère que nous venons de signaler se révèle dominateur dans le néo-platonisme, la forme la plus intéressante et la plus importante de la philosophie pendant cette période. Le néo-platonisme remplit les trois derniers siècles de la philosophie grecque. Il a su formuler une synthèse puissante, remarquable par l'unité et la convergence de ses théories. C'est son principal signe distinctif d'avec les systèmes similaires qui ont précédé son avènement.

Ces systèmes précurseurs, moins bien coordonnés, apparaissent à la fin du Ier s. av. J.-C. Ils ont déteint sur le néo-platonisme et l'esprit nouveau vit en eux : à ce titre il est préférable de les rattacher à la quatrième période de cette histoire, bien que, par leur chronologie, ils soient contemporains des systèmes éclectiques et sceptiques étudiés plus haut.

De là on peut distinguer dans la quatrième période de la philosophie grecque : 1° Les systèmes précurseurs du néo-platonisme (§ 2) ; 2° le néo-platonisme (§ 3).

§ 2. — *Les systèmes précurseurs du néo-platonisme.*
(de la fin du Ier s. av. J.-C. jusqu'au IIIe s. ap. J.-C.)

80. Deux groupes de systèmes précurseurs. — Les courants philosophiques qui se sont développés, à Alexandrie principalement, avant l'apparition du néo-platonisme, sont au nombre de deux : 1° Un courant de philosophie grecque, issu d'une restauration des idées pythagoriciennes, et comprenant le néo-pythagorisme et le platonisme pythagoricien. — 2° Un courant de philosophie gréco-judaïque.

Il y eut en outre, dans les dernières années du IIe s. et surtout au IIIe s., un courant de *philosophie chrétienne* qui, par son orientation, se rattache à la philosophie patristique (96).

81. Le néo-pythagorisme et le platonisme pythagoricien. — A une époque où les anciennes doctrines d'inspiration religieuse recueillaient un regain de vogue, le pythagorisme était tout indiqué pour arrêter l'attention des philosophes. Au dernier siècle de l'ère païenne, la *philosophie* pythagoricienne reparut (5), non plus dans la pureté de sa forme archaïque, mais altérée par les compromis qu'elle consentit avec d'autres systèmes.

Il s'en trouva néanmoins qui rêvèrent de reconstituer la doctrine pythagoricienne, telle qu'elle avait été émise par le philosophe de Samos : ce sont les *néo-pythagoriciens*. Mais leur néo-pythagorisme est au fond un système éclectique, fondé sur le platonisme et l'aristotélisme, enrichi d'éléments puisés dans le stoïcisme, et qui n'a de pythagoricien qu'une prédilection marquée pour les mathématiques, la symbolique des nombres, et les élans mystiques de l'ascèse religieuse. Ce sont les théories ascétiques qui constituent la partie la plus originale du néo-pythagorisme. Les dieux inférieurs et les esprits démoniaques servent d'intermédiaires entre l'homme et la divinité suprême. Dieu est tellement surélevé au-dessus de nous, que nous ne pourrions connaître ses volontés, s'il ne les révélait lui-même : la *mantique*

met l'homme en contact avec Dieu ; les pratiques purificatoires le préparent au commerce divin.

D'autre part, un groupe de platoniciens éclectiques (73) établissent un mélange symptomatique de doctrines platoniciennes, stoïciennes et péripatéticiennes, avec des spéculations théurgiques et religieuses. PLUTARQUE de Chéronée incarne cette philosophie complexe. En métaphysique, il reprend le dualisme platonicien de Dieu et de l'âme du monde, mais entre ces deux principes opposés il interpose une légion d'êtres démoniaques, émissaires de la providence divine. Plutarque croit à l'immortalité et à la migration des âmes (Platon) ; il enseigne que le contact immédiat de l'homme dépouillé de lui-même avec Dieu, supplée à l'insuffisance de notre raison ; il met en honneur les pratiques religieuses (Pythagore). MAXIME, APULÉE de Madaure, ALBIN, dont Galien suivit les leçons à Smyrne en 151/2, développent le rôle des êtres démoniaques, intermédiaires entre Dieu et la matière. CELSUS base sur cette conception une justification du polythéisme. NUMENIUS (vers 160) fait des emprunts aux mages, aux Égyptiens, aux Brahmanes et à Moïse. Combiné avec des théories égyptiennes, on retrouve le même fonds de doctrines platonico-pythagoriciennes dans une série d'ouvrages datés de la fin du IIIe siècle, et transmis à la postérité sous le nom d'HERMES TRISMEGISTE. Ils contiennent notamment une apologie du polythéisme national et surtout du polythéisme égyptien, où l'on sent un effort vigoureux, mais découragé, du paganisme contre le christianisme triomphant. Les écrits du pseudo-Hermes Trismegiste ont joui d'une grande fortune au moyen âge.

82. Origine et caractère de la philosophie gréco-judaïque. — De tous les peuples orientaux que les conquêtes d'Alexandre ont mis en présence de la civilisation hellénique, on peut dire que les Juifs seuls se sont assimilé la philosophie grecque, en la mettant en harmonie avec leurs enseignements religieux. Cette assimilation s'acheva à Alexandrie.

Issue de la religion, la philosophie des Juifs a toujours été,

vis-à-vis d'elle, dans une étroite dépendance. Elle est considérée comme un *moyen d'approfondir les livres saints*, bien qu'elle ne tarde pas à sortir de ce rôle purement exégétique. De bonne foi, les Juifs s'ingénient à retrouver dans l'ancien Testament même les idées qu'ils empruntent aux Grecs, et à cette fin, ils créent une interprétation allégorique des Écritures. Comme le néo-pythagorisme, la philosophie gréco-juive recherche l'opposition du divin et du terrestre, et accentue le contact de l'homme avec Dieu par la révélation. Mais ces théories subissent des *transpositions caractéristiques*, parce qu'elles sont adaptées aux dogmes judaïques et aux conceptions philosophiques que ces dogmes contiennent. A le considérer dans son ensemble, ce mouvement d'idées est de tendance juive pour sa partie religieuse, de tendance grecque pour sa partie philosophique.

83. Philon. — La fusion complète de la théologie judaïque et de la philosophie grecque est l'œuvre de PHILON le Juif, (30 av. J.-C. — 50 ap. J.-C.). Voici les théories caractéristiques du philonisme :

1° *Rapports généraux de la théologie juive et de la philosophie grecque*. Philon proclame l'infaillibilité absolue des livres saints et la subordination de la philosophie à la théologie. Cependant, si la philosophie doit servir la théologie, celle-ci ne peut se passer de son aide. Aussi Philon prise-t-il très haut la science grecque qui est à ses yeux l'incarnation de la spéculation rationnelle : la philosophie grecque, voire même son polythéisme, n'est qu'une forme incomplète et impure de la doctrine contenue dans les livres saints. Pour écarter les difficultés que devait soulever cette thèse, Philon a recours à l'interprétation allégorique de la Bible, et imagine une filiation entre les enseignements bibliques et la philosophie grecque.

2° Le *dualisme de Dieu infini et du monde fini*. La transcendance divine fait dire à Philon que Dieu est sans propriétés (ἄποιος), qu'il est inconcevable et ineffable. Nous savons *qu'il est*, et non *ce qu'il est*. Mais ces négations mêmes ont pour base la perfection de Jehovah, et Philon, après avoir accentué le concept

négatif de Dieu, insiste volontiers sur le concept positif de la bonté (Platon) et de la toute-puissance. — L'imperfection et la limite, étant inconciliables avec Dieu, ne peuvent trouver en lui leur principe. Ce principe est la *matière* (Platon et les stoïciens).

Philon explique l'action de Dieu sur le monde, en faisant appel à une série d'êtres intermédiaires qu'il appelle des *forces* (δυνάμεις). Ces forces divines ne sont pas seulement des formes exemplaires, mais des principes immanents d'activité, propres à chaque substance naturelle (stoïciens). Philon les identifie avec les anges (judaïsme) et les démons (religion grecque). La notion de ces forces divines n'est pas nette : d'une part, elles sont distinctes de Dieu, puisqu'elles doivent se communiquer à un monde essentiellement autre que lui ; d'autre part, elles tiennent de la nature de Dieu, puisqu'elles lui servent d'intermédiaires pour agir sur le monde. Philon les considère comme procédant de Dieu, sans se rallier à la théorie de l'émanation proprement dite. La force divine primordiale est le λόγος, la sagesse de Dieu. Est-ce un être personnel, comme Dieu lui-même ? Philon ne donne pas de réponse catégorique à cette question. Le monde est né non point d'une création proprement dite, mais d'une application de la force divine à la matière chaotique préexistante. Le philosophe juif est tellement enlisé dans les spéculations grecques, qu'il n'a pas su s'en dégager pour énoncer philosophiquement la féconde doctrine de la création, inscrite à la première page de la Genèse.

Le même dualisme domine la psychologie de Philon : l'âme est un principe divin, un ange, un démon, uni à un corps matériel, en lutte avec lui (Platon). Cette opposition devient le principe d'un mysticisme religieux.

3° Le *mysticisme religieux*. Les entraves du corps ne permettent pas à l'homme de connaître Dieu en lui-même, mais seulement dans les forces divines où il se manifeste. Plus l'homme se détache du corps, plus il s'approche de la science et de la vertu (stoïciens).

Néanmoins, nous pouvons nous surélever jusqu'à la connais-

sance de Dieu tel qu'il est en lui-même, si une illumination surnaturelle nous découvre l'Infini. Dans cet état supérieur, où Dieu se révèle à nous, la conscience humaine s'évanouit : c'est l'anéantissement de l'homme devant Dieu, l'extase, l'état prophétique, auquel chacun peut être appelé.

§ 3. — *Le Néo-Platonisme*
(depuis le IIIe jusqu'au VIe s. ap. J.-C.)

84. Caractères généraux et division. — 1° L'idée dominante du néo-platonisme est le *mysticisme religieux*. L'homme doit vaincre la sensibilité à force de luttes, se rapprocher de Dieu par une série d'étapes, et grâce à des secours d'ordre religieux s'unir à l'Infini.

2° Dépendamment de cette conception mystique se développe une métaphysique intégrale, qui est l'expression du *monisme panthéiste* le plus absolu. Bien que l'opposition entre l'Infini et le fini soit poussée à l'extrême, Dieu est la source vive d'où jaillissent, par émanation, toutes les substances limitées, y compris la matière.

On peut dire que le néo-platonisme se résume en une description rigoureusement systématique du processus de l'Être divin dans l'univers et du retour de l'âme en Dieu.

3° Le néo-platonisme est un *syncrétisme original des divers systèmes de la philosophie grecque*, parce qu'il interprète dans le sens religioso-mystique toutes les théories antérieures. Il est tributaire du gréco-judaïsme de Philon, du néo-pythagorisme et du platonisme de l'époque alexandrine ; il porte aussi l'empreinte du stoïcisme, et il subit l'influence d'Aristote, à qui il est redevable de sa méthodique. — Mais c'est de Platon surtout qu'il se réclame, de Platon qui lui fournit des éléments importants de métaphysique, et dont il prétend restaurer les doctrines dans leur antique pureté. Il suffira de comparer ses thèses fondamentales à celles du chef de l'Académie, pour se convaincre que

le néo-platonisme se méprend sur l'esprit véritable du système platonicien.

On peut assigner trois phases dans le développement du néo-platonisme, suivant les formes que celui-ci revêt successivement : 1° La phase philosophique et scientifique (IIIe s. ap. J.-C.) ; 2° la phase religieuse (IVe et Ve s. ap. J.-C.) ; 3° la phase encyclopédique (Ve et VIe s. ap. J.-C.).

85. Phase philosophique du néo-platonisme. Plotin. — Égyptien de naissance (204/5 ap. J.-C.), après avoir pendant onze ans suivi les leçons d'Ammonius Saccas, qu'on tient pour le fondateur du néo-platonisme, Plotin se rendit à Rome, où il dirigea avec le plus grand éclat une école de philosophie, jusqu'à sa mort en 270. Ses travaux furent rassemblés par Porphyre sous le titre : les *Ennéades*.

Plotin a tracé la voie définitive du néo-platonisme. Suivons-le dans le développement des deux idées fondamentales qui, pour lui, résument la philosophie.

1° *Le processus émanatif d'un principe suprême, source unique de tout ce qui est,* rend compte du monde métaphysique et physique. Au fur et à mesure que ce principe dépense son énergie, il s'épuise ; ses déterminations, de moins en moins parfaites, suivent une marche descendante, dont voici les étapes :

a) L'Un. Au sommet du monde intelligible, profondément séparé du monde sensible (Platon), trône une Essence suprême. Pour sauvegarder sa transcendance, Plotin la déclare *absolument indéterminée* (ἄπειρον). Aucune qualité ne la précise, rien ne la détermine, car toute détermination implique une limite (théodicée négative). L'Être suprême n'a pas d'attribut, pas même l'intelligence ou la volonté. En effet, la connaissance et le vouloir supposent la dualité du connaissant et du connu, du voulant et du voulu ; or toute dualité est inconciliable avec l'infiniment parfait. Toutefois ce concept négatif ayant pour base la perfection de Dieu, Plotin a recours à des descriptions positives, dont il reconnaît d'ailleurs l'insuffisance. Il représente volontiers l'Être suprême, comme le *premier* (τὸ πρῶτον), l'*un*, la *bonté* (Platon), la *lumière*, la *cause universelle*.

Immuable en lui-même, l'Un premier ne repand pas *sa substance* dans les autres êtres, ainsi que l'enseigne le panthéisme substantialiste ; mais il les compénètre par son *activité* (panthéisme dynamique), et ce que nous disons être la substantialité propre des choses n'est que le produit de cette activité. Encore cette effusion de l'agir divin dans les divers êtres n'est pas *directe* et immédiate ; elle se fait sentir par des forces *intermédiaires*, émanant successivement l'une de l'autre. Et comme l'effet est toujours moins parfait que la cause, ces activités s'échelonnent du plus au moins parfait, chacune occupant un degré d'autant plus bas que le nombre d'intermédiaires par lesquels elle communique avec l'énergie divine est plus considérable.

Quels sont ces intermédiaires dans lesquels l'énergie divine se répand par cascades ? Plotin les réduit à trois : l'intelligence et l'âme du monde dans l'ordre suprasensible, la matière dans l'ordre sensible.

b) L'intelligence. L'Un premier se connaît, et donne ainsi naissance au second principe, l'intelligence, le νοῦς, dont la génération introduit le dualisme en Dieu.

Le νοῦς, en effet, est à lui-même son propre objet, et sous ce rapport son objet est *un* ; néanmoins cette unité comporte une pluralité de représentations. Il doit en être ainsi, car en vertu du principe de la déchéance progressive, le νοῦς, moins parfait que l'Un, ne peut absorber dans une seule connaissance, l'énergie communiquée par l'Être premier ; celle-ci se divise et s'irradie en un nombre considérable d'*idées*. C'est le κόσμος νοητός de Platon, avec cette différence essentielle que pour Platon les idées sont des substances (22), tandis que pour Plotin elles sont des forces (νοεραὶ δυνάμεις), réunies en faisceau dans l'unité du νοῦς, mais destinées à devenir à leur tour des principes générateurs d'activités.

c) L'âme du monde. Le second principe ou le νοῦς en produit fatalement un troisième, l'âme du monde : nature hybride, intelligente d'une part comme le νοῦς où elle contemple les idées,

d'autre part, disposée à réaliser dans le monde sensible l'image de ces mêmes idées éternelles [1]). La pluralité qu'elle porte dans son sein est encore enserrée dans l'unité, tout comme dans le νοῦς, mais elle est sur le point de s'épancher au dehors.

L'âme du monde, universelle, engendre les âmes particulières, c'est-à-dire les *forces plastiques* (λόγοι σπερματικοί, cf. **62**, 3°), formes de toutes choses. Celles-ci ne sont que des effluves de la vie universelle qui circule à travers tout et dont, en dernière analyse, le τὸ πρῶτον est la source primordiale.

d) La matière. Comment Plotin passe-t-il du monde suprasensible au monde matériel et sensible ? Comment réduit-il l'un à l'autre, après avoir insisté avec Platon sur la différence fondamentale qui sépare l'*idée* de la *matière* ?

Par une ingénieuse théorie, qui évite le dualisme auquel s'étaient heurtés tous les platoniciens : *L'âme du monde, ou les forces qui lui sont inhérentes, engendre la matière, et en s'unissant à la matière, produit les êtres corporels et sensibles.*

La matière, pour Plotin, n'est autre chose que l'espace qui conditionne toute existence corporelle ; c'est une pure possibilité d'être, un néant, μὴ ὄν (Platon, **25**, 1°), que Plotin identifie avec le mal originel, πρῶτον κακόν. Mais n'est-il pas contradictoire de faire de la matière un aboutissant de l'idée, du néant une manifestation de l'être, du mal un produit du bien ? Non, dit Plotin, car tout processus générateur entraîne une déchéance du produit engendré. Or, dans la série des générations divines, *il doit y avoir un stade dernier*, où l'énergie première, affaiblie par des déperditions successives, n'est plus capable de produire *du réel*. C'est une limite, en deçà de laquelle il ne peut rien y avoir de moins parfait : cette limite est la *matière*.

Dans le monde sensible la pluralité est régnante, tandis que dans le monde suprasensible toute pluralité est contenue dans

[1]) En divers passages, croyant mieux faire saisir cette idée que l'âme du monde sert de transition du monde suprasensible au monde sensible, Plotin distingue une double âme du monde, l'âme purement suprasensible, et l'âme déjà en contact avec la matière sensible. Cf. ZELLER, *op. cit.*, III, 2, pp. 539 et suiv.

les liens d'une unité plus ou moins parfaite. Le monde sensible emprisonné dans la matière, n'est que le reflet de principes suprasensibles dont l'unité est aussi inaltérable que celle du soleil réfléchi par une multitude de miroirs. Le monde sensible est soutenu et engendré à chaque moment par l'âme du monde, et voilà comment il est le prolongement de la réalité. Plotin se prévalait de cette explication pour défendre contre les gnostiques la beauté et l'ordre de l'univers visible.

Tous les chaînons de cet univers sont soudés par une sympathie cosmique ; et les pulsations de l'âme du monde dans le moindre des êtres ont leurs répercussions sur l'ensemble. Le monde sensible est éternel, comme la génération même des activités divines. Plotin expose en détail cette efflorescence des forces plastiques de l'âme du monde dans la nature sensible, depuis le *ciel,* dont l'âme offre la vie sensible la plus parfaite, les *astres* ou les dieux visibles de l'univers, et les *démons,* intermédiaires entre les êtres célestes et terrestres, — jusqu'aux *corps organisés et inorganisés* de la terre.

L'homme occupe un degré fixe dans cette hiérarchie. Les âmes ont préexisté aux corps ; elles ont demeuré dans le sein de l'âme du monde jusqu'au jour où la nécessité du processus cosmique a exigé leur union avec la matière. Sur ces données Plotin greffe sans difficultés les théories platoniciennes de l'union extrinsèque de l'âme et du corps, de la survie et de la migration des âmes (27). Seront seules réintégrées dans leur état primitif les âmes qui, au moment de la mort, n'auront plus d'attaches avec la sensibilité ; les autres animeront de nouveaux corps, dont la noblesse sera proportionnée à leur degré d'attachement à la matière. Voilà pourquoi le but de la vie et de la philosophie est avant tout de réaliser le retour mystique de l'âme vers Dieu.

2° *Le retour mystique de l'âme vers Dieu.* Toute la métaphysique de Plotin est une dépendance de cette union mystique, et sert d'acheminement vers sa réalisation. Le *bonheur* résulte de l'exercice parfait de l'activité intellectuelle ; or, la science véritable est indépendante de l'expérience et de l'opinion, elle

relève de la pensée. Dès lors, s'affranchir du monde sensible, s'en purifier (κάθαρσις) et par là même tourner ses regards vers le monde suprasensible, telle est pour Plotin l'essence de la *vertu*.

L'intelligence a l'être pour objet, et dans son développement subjectif elle gravit successivement les divers degrés de l'ordre métaphysique. Par voie de raisonnement d'abord, elle connaît les idées et les genres suprêmes. Puis, se repliant sur elle-même, elle contemple directement et sans raisonnement, le monde intelligible. A ce second stade l'âme s'unit au νοῦς, auquel elle appartient ; c'est par le νοῦς et en lui que l'âme parvient à cette connaissance ; elle garde néanmoins le sentiment de sa personnalité. Enfin au troisième stade, l'âme contemple l'Être premier lui-même ; elle devient Dieu. Cette contemplation est confuse, inconsciente, car l'âme à ce moment est surélevée au-dessus de la connaissance et du changement, comme l'Être suprême lui-même. Ainsi, la forme transcendante de l'activité intellectuelle est une forme inconsciente ; c'est l'*extase* (ἔκστασις) par laquelle l'âme ravie s'abîme en Dieu.

On comprend dès lors pourquoi Plotin cherche dans la religion un moyen de faciliter l'union extatique. Malgré son monisme panthéiste, il souscrit au polythéisme et à la magie, car il divinise plusieurs des énergies de l'Être premier. Par leur intermédiaire, l'homme s'élève plus facilement à l'*Un absolu* — une pensée dont les successeurs de Plotin feront la base du culte polythéiste.

86. Porphyre. — Entre les disciples immédiats de Plotin, PORPHYRE de Tyr (232 3 — 304) est le plus remarquable. C'est lui qui vulgarisa les doctrines du maître, en les codifiant dans un traité Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά. En métaphysique et en physique Porphyre n'ajoute rien à Plotin, mais il développe la portée religieuse et ascétique du néo-platonisme. Il cherche à édifier la doctrine de l'union mystique sur le culte des divinités, sur la mortification du corps, auquel il impose des privations

purificatoires pour détacher l'âme de la sensibilité. A ce double point de vue, Porphyre sert de transition entre Plotin et Jamblique.

Porphyre ouvre aussi la lignée des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote (90, 91). Le néo-platonisme, en effet, considérait l'étude de l'*Organon* d'Aristote comme une introduction à la philosophie de Platon. C'est principalement à la logique formelle que Porphyre se consacre, et il doit au contact du Stagirite la clarté et la précision que la postérité a admirées dans ses commentaires. Son Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, nommé aussi περὶ τῶν πέντε φωνῶν, fut appelé à un énorme succès. Ce traité ne fut pas seulement commenté par les néo-platoniciens des siècles suivants, il alimenta les discussions de plusieurs générations médiévales. Porphyre fit deux commentaires des *Catégories*, qu'il défendit contre Plotin, et probablement aussi un commentaire des *Premiers Analytiques*.

87. Phase religieuse du néo-platonisme. — Les successeurs de Porphyre ne retiennent du néo-platonisme qu'un besoin mystique de surnaturel. C'est ainsi que la religiosité est l'unique préoccupation du syrien JAMBLIQUE (mort vers 330), qui bâtit sur les fondements du néo-platonisme un Panthéon international, où il case toutes les divinités dont le nom lui est connu. La longue liste des philosophes qui se rattachent à l'école théurgique de Jamblique s'étend jusqu'au ve s. ap. J.-C., c'est-à-dire à la fin même de la philosophie grecque. Mais avant de disparaître, le néo-platonisme se ressaisit un instant, et ce dernier reflux de vie donne lieu à une troisième phase de son histoire, la phase encyclopédique.

88. Phase encyclopédique du néo-platonisme et fin de la philosophie grecque [1]. — Pendant la dernière période de son histoire, la philosophie grecque présente les caractères communs à toutes les décadences. Impuissante à

[1]) Cf. TANNERY, *Sur la période finale de la philosophie grecque* (Revue Phil., 1896, pp. 266 et suiv.).

créer, elle commente ; et veut compenser son manque d'originalité par la masse, la prolixité et la subtilité de ses œuvres. D'une part, elle s'absorbe en compilations du néo-platonisme platonicien; d'autre part, elle s'éprend d'une prédilection de plus en plus marquée pour les commentaires d'Aristote. Porphyre avait mis cette exégèse à la mode dans l'école néo-platonicienne (**86**). Nombreux furent ses imitateurs. Cependant, tous les commentateurs d'Aristote, en cette fin de civilisation, ne se recrutent pas dans les mêmes rangs. A côté des interprètes néo-platoniciens, apparaissent des interprètes péripatéticiens, qui se rattachent à la lignée des Andronicus de Rhodes, et des Alexandre d'Aphrodisias (**74**). Tandis que les successeurs de Porphyre cherchent à concilier Aristote avec Platon, les Lycéens au contraire marquent d'un trait profond les différences qui séparent les deux génies grecs.

Les philosophes des derniers siècles se rencontrent dans les trois centres principaux de l'empire d'Orient : Constantinople, Athènes, Alexandrie. On peut y ajouter quelques écrivains de la décadence latine.

89. L'école de Constantinople. Themistius. — Les empereurs chrétiens d'Orient tentèrent de nombreux efforts pour ériger à Constantinople une école philosophique, et faire de la nouvelle capitale une émule d'Athènes et d'Alexandrie. Dans la 2me moitié du IVe s., on y trouve un des grands commentateurs d'Aristote, THEMISTIUS.

Tout en restant inféodé au paganisme, Themistius, investi de fonctions publiques, fit des concessions à la religion nouvelle que patronnaient les princes, ses protecteurs personnels. Les commentaires de Themistius sur Aristote trahissent le disciple du Lycée ; sans être hostile à Platon, il combat les nouveautés que le néo-platonisme avait entées sur le platonisme. Themistius n'eut pas de successeurs immédiats, et le mouvement philosophique à Constantinople tomba dans un état d'engourdissement séculaire. En 618, l'empereur Héraclius appela un maître alexandrin, espérant que ses leçons réveilleraient de sa torpeur le génie

de Byzance. Mais la tentative demeura vaine ; la philosophie byzantine ne devait prendre son essor qu'en des temps nouveaux.

90. L'école d'Athènes. Proclus. Simplicius.—A l'école d'Athènes Aristote règne en maître incontesté ; c'est là aussi que s'accomplit la fusion complète de la dialectique aristotélicienne et de la théosophie mystique des néo-platoniciens.

PROCLUS (410-485) est le représentant le plus influent et le plus caractéristique du néo-platonisme athénien. Métaphysique panthéiste, mystique, ascétisme, mantique, théologie : il n'est aucun des thèmes exploités avant lui, que Proclus ait refusé d'accueillir dans son encyclopédie du néo-platonisme (Στοιχείωσις θεολογική et περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνος θεολογίαν). Esprit systématique, écrivain fécond, puissant par son talent d'assimilation, mais incapable de créer, Proclus résume en lui les phases successives dont se compose l'évolution du néo-platonisme.

La triade, ou la marche triadique, constitue l'idée dynamique de sa philosophie. Tout principe producteur (μονή) — engendre (πρόοδος) un produit — qui finit par faire retour (ἐπιστροφή) dans le sein de l'être producteur. Car le terme produit, quoique distinct du générateur, n'est que le prolongement de ce dernier, et est doué d'une impulsion fatale à s'absorber en lui. Ce monisme dynamique est la loi du monde, l'ordre universel n'en est que l'application. De l'*un* indéterminé jaillit le νοῦς (Plotin), mais cette émanation n'est possible que grâce à des unités intermédiaires (αὐτοτελεῖς ἑνάδες), dont Proclus fait des dieux personnels (Jamblique). Le νοῦς se divise en trois sphères, qui se subdivisent à leur tour en triades et en hebdomades, de manière à constituer des cadres adaptés au Panthéon païen. La matière est un produit direct d'une des triades du νοῦς et non point, comme chez Plotin, un écoulement final de l'âme du monde. Sur cette métaphysique Proclus greffe une psychologie mystique ; elle a pour base l'illumination extatique de Dieu, et la déification de l'âme par l'intermédiaire des pratiques polythéistes (Plotin et Jamblique).

DAMASCIUS — un disciple d'Ammonius d'Alexandrie — dirigea l'école athénienne vers 520-530 dans le sens des rêveries de

Jamblique. Enfin nous y rencontrons le dernier homme marquant de cette génération païenne de philosophes, le quatrième et dernier grand commentateur grec d'Aristote, Simplicius.

Disciple d'Ammonius et de Damascius, SIMPLICIUS est l'auteur d'une glose volumineuse dont plusieurs parties sont parvenues jusqu'à nous. Simplicius est un commentateur personnel. Il professe le plus grand respect pour Platon; en même temps, il a légué des fragments et des indications qui sont de la plus haute utilité pour l'intelligence des doctrines de ses prédécesseurs.

Quand l'esprit de l'enseignement païen d'Athènes ne répondit plus aux convictions de la majorité des auditeurs, devenus chrétiens, l'empereur Justinien ordonna, par un décret de 529, la fermeture de l'école. C'est à ce moment que l'histoire rapporte l'exode devenu fameux d'un groupe de philosophes dépités — Damascius et Simplicius étaient du nombre — vers le royaume d'un prince barbare, sympathique aux idées de la civilisation grecque. Leur séjour à la cour persane de Chosroès Nischirwan fut de courte durée. La nostalgie les ramena dans le monde grec, quand en 533 le roi de Perse conclut un traité de paix avec Justinien. L'école d'Athènes resta définitivement fermée, et ses anciens maîtres se dispersèrent et continuèrent leurs travaux dans l'obscurité de la vie privée. C'est après 529 que Simplicius notamment rédigea les commentaires qui nous sont restés de lui.

91. L'école d'Alexandrie. Ammonius. — La personnalité la plus en vue dans l'école d'Alexandrie est AMMONIUS, disciple de Proclus. Il renoue la tradition du néo-platonisme scientifique, et reprend l'exégèse d'Aristote suivant l'esprit de Porphyre. Durant sa longue et influente carrière, Ammonius présida à la formation de la plupart des philosophes de cette fin d'époque. Damascius fut son disciple, plus tard Jean de Philopon, Asclepius, Simplicius, Olympiodore.

Des chrétiens fréquentaient ses leçons, et le maître évitait de blesser leurs croyances. Non seulement l'école d'Alexandrie avait de ces égards, mais à l'encontre de celle d'Athènes, elle évoluait de jour en jour plus décidément vers le christianisme.

JEAN DE PHILOPON, qui écrivit, dans le premier tiers du VIe siècle, des commentaires aristotéliciens et un traité *de l'éternité du monde* dirigé contre Proclus, fait expressément profession de la religion catholique. OLYMPIODORE lui aussi est un converti, et l'on peut dire qu'à partir du milieu du VIe siècle l'école d'Alexandrie est complètement christianisée.

Un cycle nouveau de spéculations se préparait, lorsqu'en 640 les Arabes envahirent l'Égypte et livrèrent aux flammes les écoles alexandrines et la bibliothèque séculaire qui faisait la gloire des Césars.

92. La philosophie en Occident. — En cessant d'être la capitale politique du monde, Rome vit s'évanouir aussi son prestige scientifique. Le IVe siècle ne produit en Occident que des commentaires insignifiants de logique et des traductions latines d'œuvres grecques. VEGETIUS PRAETEXTATUS et MARIUS VICTORINUS (qui vécut comme rhéteur sous Constance vers 350) sont les seuls écrivains qui méritent d'être signalés. Au IVe ou au Ve s. CHALCIDIUS, au Ve s. MACROBE se livrent à des compilations platoniciennes et néo-platoniciennes que consultera le haut moyen âge. Quant à MARCIANUS CAPELLA et BOÈCE, bien que tributaires l'un et l'autre du monde grec, ils appartiennent aux générations médiévales.

Les influences de la philosophie grecque se perpétuent à travers la philosophie médiévale, où elles s'exercent dans trois directions principales : la philosophie byzantine, asiatique, et occidentale.

On les retrouve ainsi dans la philosophie des Pères de l'Église, qui sert de transition entre la philosophie grecque et la philosophie du moyen âge.

DEUXIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE.

§ 1. — *Notions générales.*

93. Caractères généraux de la philosophie patristique. — 1° *Elle est incidente et fragmentaire.* L'avènement du christianisme imprime aux études spéculatives une orientation nouvelle. Les Pères de l'Église doivent montrer quel est le *dogme* et le préserver de tout alliage hérétique avec les doctrines judaïques et païennes ; — tout comme ils doivent, sur un autre terrain, maintenir, à l'encontre des schismes, l'unité de *discipline* et de *gouvernement* ecclésiastique. Étant donné le souci primordial de la spéculation patristique, on comprend que la philosophie y apparaît de façon incidente et secondaire, et que le choix des questions abordées est déterminé le plus souvent par les nécessités de la polémique. Voilà pourquoi,

2° *La philosophie est au service du dogme.* Pas seulement en ce sens que la dogmatique prime la philosophie, comme la révélation prime la raison, mais aussi parce que la philosophie n'a d'autre rôle général que de prêter au dogme le secours de ses doctrines. Aussi bien,

3° *Elle étudie de préférence les problèmes tranchés par le dogme nouveau.* Bien que le Christ ne se soit pas constitué chef d'une école philosophique, la religion qu'il a fondée fournit des solutions sur un ensemble de problèmes que la philosophie se

pose et résout par d'autres voies [1]). Notons la surélévation de Dieu au-dessus du monde, la création, la Providence, la dépendance essentielle de l'homme à l'égard de Dieu, l'individualité des êtres, la finalité de l'univers, la distinction de l'âme et du corps, l'immortalité personnelle.

4° *Elle est dépourvue d'unité.* Par cela même que leur œuvre philosophique est fragmentaire et secondaire, les Pères de l'Église ne se sont pas mis d'accord sur un ensemble d'idées organiques coordonnées entre elles. Il n'y a pas de *synthèse patristique*, comme il y eut plus tard une *synthèse scolastique*. Seuls, les enseignements nouveaux du christianisme sur quelques problèmes agités par la philosophie trouvent créance chez tous, et constituent un élément d'unité. Mais ces éléments sont insuffisants pour constituer une synthèse; encore rencontre-t-on dans leur interprétation la plus grande diversité.

5° *La philosophie patristique se déploie dans une civilisation imbue d'idées grecques,* dont elle reçoit les influences. Par ce côté, elle se rattache au monde disparaissant, et son mode de penser demeure ancien. Les écrivains de cette époque subissent à dose très inégale l'ascendant des néo-platoniciens. Par l'intermédiaire de ces derniers ils sont tributaires du spiritualisme de Platon, qu'ils s'efforcent d'interpréter dans un sens conforme aux doctrines catholiques; ils recueillent des idées isolées d'Aristote, mais en général suspectent ou rejettent sa théodicée, sa physique et sa psychologie. Ils empruntent aussi des théories à Sénèque, à Cicéron et à Philon le Juif.

94. Division. — On peut diviser la philosophie patristique, en prenant pour base les luttes religieuses qui lui donnent naissance. Or, l'histoire de ces luttes se répartit en deux périodes, suivant les discussions doctrinales qui en furent le principal aliment, et suivant les résultats auxquels elles aboutirent.

[1]) Cela est vrai de toute religion, parce qu'un groupe de questions dont la religion s'occupe rentrent en même temps dans le domaine de la philosophie. Philosophie et religion ont un objet matériel, partiellement commun.

La première période comprend les luttes des trois premiers siècles, depuis la fondation de l'Église jusqu'au concile de Nicée (325) : c'est l'époque de la fixation des dogmes fondamentaux.

La deuxième période embrasse les luttes du IVe au VIIe siècle, depuis le concile de Nicée jusqu'au concile in Trullo (692) : c'est l'époque du développement de la dogmatique chrétienne.

§ 2. — *La philosophie patristique pendant les trois premiers siècles.*

95. **Le Gnosticisme.** — Le gnosticisme, qui est la principale hérésie des premiers siècles [1]), a de nombreuses attaches avec la philosophie grecque décadente et, comme celle-ci, présente un alliage syncrétique des théories existantes. L'origine du mal, et du monde où le mal se manifeste, est le problème fondamental de tous les systèmes gnostiques. Pour le résoudre, ils recourent à une science plus haute que la foi révélée, à une connaissance religieuse spécifique, qu'ils appellent la γνῶσις. Le dualisme essentiel de Dieu, principe de l'être et du bien, et de la matière, principe du mal (Philon) ; l'évolution de l'être divin, produisant par émanation (προβολή) une série d'Éons de moins en moins parfaits (Plotin) ; l'alliage de l'élément divin et de l'élément matériel donnant naissance au monde : telles sont les idées fondamentales de la métaphysique et de la cosmologie gnostiques. La création, la rédemption chrétienne ne sont dès lors que des phénomènes naturels et nécessaires, des épisodes de la lutte de l'élément divin contre la matière dont il tend à s'affranchir. La rédemption s'achèvera par le retour cosmique de toutes les choses dans leur place propre, ἀποκατάστασις πάντων. Pour adapter ces doctrines au texte des Écritures, les gnostiques interprètent celles-ci dans un sens allégorique (Philon), jusqu'à ce que la lettre se plie de force à leurs conceptions [2]).

[1]) Il y avait encore d'autres hérétiques : les manichéens, les ébionites, les elcésaïtes, les monarchiens, les millénaristes, les montanistes. — [2]) On retrouve les mêmes principes philosophiques à la base du *manichéisme*, bien que leurs

Le gnosticisme revêtit des formes nombreuses. Au IIIe siècle, il fut vigoureusement combattu par l'école chrétienne d'Alexandrie.

96. L'école chrétienne d'Alexandrie. — Fondée par PANTÈNE († 200), l'école chrétienne d'Alexandrie fut illustrée par deux grands hommes, CLÉMENT d'ALEXANDRIE († avant 216) et ORIGÈNE (185-254). On possède de Clément d'Alexandrie un ouvrage tripartite, comprenant le Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας, le Παιδαγωγός, et les Στρωματεῖς. — Dans son principal ouvrage Περὶ ἀρχῶν, Origène entreprend le premier exposé systématique du dogme. Entre tous les Pères alexandrins, il subit le plus vivement l'empire de son milieu : de la philosophie gréco-judaïque d'abord, notamment de Philon à qui il emprunte sa théorie de l'interprétation allégorique de la Bible, — de la philosophie de Platon, d'Aristote et des stoïciens, par l'entremise du néo-platonisme, — des systèmes gnostiques même. On a pu dire d'Origène qu'il était chrétien dans son commerce social, grec dans ses conceptions du monde et de Dieu. Dans ses réfutations du gnosticisme il s'est abandonné à plusieurs théories que plus tard ses successeurs désavouèrent.

Les doctrines de théodicée, d'anthropologie et de morale forment la part la plus remarquable de la *philosophie* de Clément et d'Origène :

1° La *transcendance divine* est énergiquement affirmée à l'encontre des monistes. D'autre part Dieu n'est pas relégué dans un lointain inaccessible, et il n'est pas l'être indéterminé que font de lui Philon et les gnostiques. Dieu est accessible à l'intelligence humaine, qui le reconnaît dans ses créatures.

2° La *théorie de la création*, que déjà les prédécesseurs de Clément et d'Origène interprètent dans un sens biblique, est éloquemment défendue. Ainsi prennent fin les hésitations de la philosophie grecque, impuissante à expliquer les rapports de

applications aux dogmes catholiques ne soient pas les mêmes que dans le gnosticisme.

Dieu et du monde. Platon et Aristote souscrivent au dualisme de Dieu et de la matière, sans justifier l'origine et l'indépendance de celle-ci ; les stoïciens et les néo-platoniciens enseignent l'effusion fatale de la substance ou de l'activité divine dans le fini. Mais le panthéisme moniste n'explique pas pourquoi Dieu se répand dans le contingent, tandis que l'individualisme dualiste se heurte à une arbitraire juxtaposition de la matière et de Dieu. La doctrine de la *création*, ou de la *production du monde ex nihilo, par un acte de la volonté libre du Tout-Puissant,* est une solution philosophique plus parfaite; elle maintient avec Aristote la distinction substantielle de l'acte pur et de l'acte mélangé de potentialité, avec Plotin la dépendance primordiale du monde vis-à-vis de Dieu. La théorie créatianiste sera reprise par toute l'époque patristique et médiévale.

3° L'*âme est spirituelle* et d'une nature supérieure à celle du corps (contre Epicure), bien que certains textes d'Origène semblent contredire à cette thèse ; l'existence de la *liberté morale* est opposée au déterminisme gnostique ; un *ordre moral naturel* sert de règle à nos actions [1]).

§ 3. — *La philosophie patristique depuis le* IVᵉ *jusqu'au* VIIᵉ *s.*

97. La patristique au IVᵉ et au Vᵉ s. — L'édit de Milan (313), dû à la protection de Constantin le Grand, avait donné à

[1]) Des écrivains de langue latine de cette période, le plus célèbre est TERTULLIEN de Carthage (169-220). Ses ouvrages (principalement *de idololatria, apologeticus, de anima, libri duo ad nationes,* et plusieurs traités sur le gnosticisme), écrits dans une langue vigoureuse et hardie, contiennent des diatribes acerbes contre le gnosticisme, contre les productions artistiques et scientifiques de la société romaine, voire même contre toute science rationnelle. On connaît cette dure parole qu'on place dans sa bouche : *credo quia absurdum.* Prise au sens absolu, elle dénature la base philosophique de l'acte de foi. Toutes les doctrines de Tertullien ne sont pas à l'abri de la critique. Il souscrit au traducianisme de l'âme humaine et croit y retrouver une certaine nature corporelle. Après Tertullien, mais moins importants que lui, viennent CYPRIEN de Carthage (vers 200-258), COMMODIEN, ARNOBE, qui écrivit dans les premières années du IVᵉ s. *(adversus gentes)* et LACTANCE (vers 260-340, *Institutiones divinæ).*

l'Église catholique droit de cité dans l'empire ; le concile de Nicée (325) avait fixé ses dogmes capitaux. Elle put désormais tenir des assises solennelles pour promulguer l'enseignement de ses docteurs. Les écoles d'Antioche, d'Alexandrie et de Cappadoce sont, en Orient, les foyers principaux de l'étude théologique ; les luttes doctrinales absorbent le meilleur effort des hommes de ce temps ; d'après leur objet principal, nous distinguons les controverses trinitaristes, christologiques, anthropologiques.

Les *controverses trinitaristes* furent soulevées par l'arianisme. ATHANASE, évêque d'Alexandrie († 373), puis GRÉGOIRE DE NYSSE (331-394), son frère BASILE LE GRAND († 379) et GRÉGOIRE DE NAZIANZE — les « trois lumières de Cappadoce » — furent les adversaires les plus redoutables de l'arianisme.

En Occident, l'arianisme fut combattu par HILAIRE de Poitiers († 366) et S. AMBROISE (vers 340-397). Les ouvrages de S. Ambroise sont marqués au coin du caractère pratique de leur auteur ; chez le célèbre évêque de Milan, l'homme de science est au service de l'homme d'action. Entre tous les écrits des Pères, l'*Hexaemeron* de saint Ambroise est un de ceux que le moyen âge étudiera le plus volontiers ; le *de officiis ministrorum*, où il corrige dans un sens chrétien le *de officiis* de Cicéron, lui valut une réputation d'écrivain moraliste.

Les *controverses christologiques* apparaissent avec NESTORIUS (428) et le Nestorianisme, que combattit CYRILLE D'ALEXANDRIE († 444) ; les *controverses anthropologiques* avec le pélagianisme, qui trouva en la personne de S. Augustin un adversaire de génie.

98. Saint Augustin. Sa vie et ses œuvres. — S. Augustin n'est pas seulement un des plus célèbres Pères de l'Église ; il est aussi le plus grand philosophe de la période patristique.

Né en 354 à Thagaste, d'une mère chrétienne, Monique, qui contribua puissamment à sa formation morale, S. Augustin quitta bientôt l'enseignement de la rhétorique qu'il avait pratiqué en diverses villes de l'Asie Mineure et de l'Italie, pour s'adonner aux études théologiques. Après avoir adhéré au manichéisme, nourrissant aussi des sympathies pour le scepticisme de la nouvelle

Académie, il fut converti au catholicisme par S. Ambroise de Milan qui le baptisa en 387. Nous le retrouvons plus tard à Hippone (395) dont il illustra le siège épiscopal ; jusqu'à sa mort en 430, S. Augustin se consacra à la propagation du catholicisme, et à la réfutation des hérésies contemporaines, du pélagianisme notamment, et du manichéisme dont il avait autrefois suivi les erreurs.

Principales œuvres au point de vue philosophique : 1) *Confessionum libri XIII,* autobiographie (vers 400) où il relate l'histoire de sa formation intellectuelle et morale jusqu'à la mort de sa mère (387) ; 2) *Retractationum libri duo* écrits vers 427 et contenant un résumé critique de ses travaux depuis sa conversion ; 3) *Contra Academicos,* dirigé contre ces néo-sceptiques dont il avait un instant partagé les doutes : 4) *Soliloquiorum l. II ;* 5) *Liber de immortalitate animæ ;* 6) *De quantitate animæ ;* 7) *De magistro ;* 8) *De libero arbitrio ;* 9) *De anima et ejus origine ;* 10 et 11) les célèbres ouvrages *de civitate Dei* et *de trinitate,* dont la portée est avant tout dogmatique et apologétique, sont riches aussi en considérations philosophiques.

Sur S. Augustin on peut consulter : WILLMANN, *Geschichte d. Idealismus,* Brunswick, 1896, t. II, § 61-66 (vues d'ensemble) ; J. MARTIN, *S. Augustin,* Paris, 1901, dans la collect. Les Grands Philosophes (monographie du système de S. Augustin, très discuté) ; PORTALIÉ, *Saint Augustin,* art. du Dictionn. de Théol. cathol. de Vacant, t. I, col. 2268-2472 (au point de vue théol. et philos. excellente étude d'ensemble) ; sur une question spéciale : GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme,* Paris, 1896 (bon).

99. Caractères généraux de la philosophie de S. Augustin. — 1° *Rapports avec la philosophie grecque.* Augustin est familiarisé avec un grand nombre de doctrines de l'antiquité, qui par son canal se transmettront au moyen âge. Il connaît avant tout les néo-platoniciens, notamment Plotin et Porphyre ; mais il les lit dans des traductions de Marius Victorinus. Platon, à qui il décerne ses plus beaux éloges, ne lui est probablement connu que par les sources néo-platoniciennes. Il ne cite Aristote que trois fois (*vir excellentis ingenii et eloquii Platoni quidem impar,* de civit. Dei, VIII, 12) et semble ignorer son système ; mais l'importance qu'il attache à la dialectique, pour l'explication des Écritures, devait plus tard contribuer à la vénération que le moyen âge conçut pour la logique d'Aristote. Par contre, Augustin connaît Pythagore, les stoïciens,

les épicuriens, les académiciens, principalement par ce qu'en rapporte Cicéron [1]).

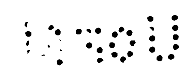
Bien que profondes, les influences néo-platoniciennes perdent leur caractère spécifique et s'adaptent au génie d'une philosophie nouvelle. Le polythéisme des dieux inférieurs, l'âme du monde et son éternité, la métempsycose et surtout le panthéisme émanatif sont expressément rejetés. Beaucoup de théories, principalement des théories attribuées à Platon, sont pliées aux exigences de la théodicée augustinienne.

2° *Développement progressif de la philosophie augustinienne.* Il résulte des faits mêmes de sa vie que le docteur d'Hippone, avant d'arriver au développement complet et définitif de sa pensée philosophique, a traversé de nombreuses étapes. Nous les négligeons ici ; mais il importe d'en tenir compte dans l'étude d'un ouvrage spécial d'Augustin.

3° *La philosophie de S. Augustin a Dieu pour centre.* Vers l'étude de Dieu convergent sa métaphysique, sa morale, et surtout sa psychologie. « Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino » (*Soliloq.* I. 7).

4° *Fusion de l'intellectualisme et du mysticisme.* Il faut chercher le vrai, non seulement pour le connaître, mais pour l'aimer [2]). La philosophie est l'amour de la sagesse, c'est-à-dire l'amour de Dieu. « Si sapientia Deus est ... verus philosophus est amator Dei » (*De civit. Dei*, VIII, 1). Et ce Dieu que la philosophie apprend à aimer est la sainte Trinité, enseignée par la foi chrétienne (*De ordine*, II, v. 16). Aussi,

[1]) GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, pp. 30 et suiv. — [2]) « *O veritas, veritas! quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi.* (*Confess.*. l. III, c. VI). Le génie d'Augustin, c'est ce don merveilleux d'embrasser la vérité par toutes les fibres de son âme, non par le cœur seulement, le cœur ne pense pas, non par l'esprit isolé, il ne saisit que la vérité abstraite et comme morte ; Augustin cherche la vérité vivante : même quand il combat certaines idées platoniciennes, il est de la famille de Platon, non d'Aristote. Par là sans doute il est de tous les temps, parce qu'il communique avec toutes les âmes, mais il est surtout moderne ; car chez lui la doctrine n'est pas la froide lumière de l'École ; elle est vivante et pénétrée de sentiment personnel. » PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2453.



5° *La philosophie augustinienne suit pas à pas les cadres de sa dogmatique*, telle que les phases de sa polémique obligent le docteur d'Hippone à la traiter. Aux services que la raison rend à la foi correspondent des services que la foi rend à la raison : le *intellige ut credas* et le *crede ut intelligas* ébauchent un système de rapports que le moyen âge établira scientifiquement. La raison fournit les concepts qui sont à la base de ce qu'il faut croire, elle établit l'existence et l'infaillibilité de la révélation. Mais d'autre part il est des vérités que la raison ne soupçonnerait même pas, si Dieu ne les proposait à notre foi.

100. Théodicée et métaphysique. — 1° *Existence et nature de Dieu.* Augustin démontre l'existence de Dieu *a posteriori*, par la contingence du monde, par l'ordre de l'univers, par le témoignage de la conscience, par le consentement universel. Mais une de ses preuves favorites est une interprétation des caractères de nécessité et d'immutabilité de nos représentations intellectuelles, et des vérités premières qui servent de norme à nos jugements et à notre conduite : l'objet de ces idées et de ces principes ne peut être nécessaire et immuable que parce qu'il imite l'essence nécessaire et immuable de Dieu. Donc Dieu est. *(de lib. arbitrio*, II, 12 et 15).

Contre les manichéens, il défend le monisme primordial d'un Dieu bon, infiniment parfait ; contre les néo-platoniciens, la théorie de la création, et la création est nécessairement produite dans le temps. Divers thèmes alexandrins sont transposés dans cette théodicée augustinienne, avec les modifications qu'exige l'orientation anti-panthéiste de l'augustinisme : l'impuissance de l'homme à comprendre Dieu ; la surélévation de Dieu au-dessus des catégories ; sa simplicité, son éternité, sa bonté. De l'unité divine Augustin ne conclut pas à son inconscience (Plotin). Bien au contraire, la science divine est un des problèmes de prédilection de sa philosophie. A cette étude se rattache la théorie de l'exemplarisme à laquelle Augustin a attaché son nom.

2° *La théorie de l'exemplarisme* (v. surtout *L. 83 qq.*, q. 46). Avant de construire une arche, l'artisan doit en concevoir le

modèle. De même, avant de créer l'univers, Dieu a dû en concevoir le plan grandiose; il connaît les essences possibles, dans leur rapport avec son essence infinie dont elles sont de lointaines imitations *(principales formae quaedam vel rationes rerum, in divina intelligentia continentur)*. A chaque individualité contingente correspond une *idée* divine, norme de sa réalité *(singula igitur propriis sunt creata rationibus)*.

Assises dernières de toute *réalité* contingente, les *idées* divines sont aussi le fondement suprême de l'*intelligibilité* des essences, et par voie de conséquence, sur elles repose finalement la *certitude* du savoir humain. Ni dans les choses ni en nous-mêmes, nous ne découvrons une raison suffisante de la vérité immuable et nécessaire de ces choses.

L'exemplarisme augustinien corrige sur un point capital la théorie platonicienne des Idées séparées (**22**), malgré que S. Augustin s'autorise expressément du chef de l'Académie. Il diffère non moins de la théorie néo-platonicienne, où les Idées sont un produit et une déchéance de l'Un. (**85**, *b*).

101. Physique. — 1° *La constitution des substances corporelles*. Augustin admet une matière et une forme, et bien qu'à certains endroits sa notion de matière fasse songer à une masse chaotique sortie du néant sur un geste du Créateur, il s'exprime dans divers passages des *Confessions* sur la matière ou l'indéterminé, incapable d'exister sans la forme, en des termes qui rappellent la doctrine d'Aristote. C'est en partant de cette idée qu'il admet une *quasi materia* dans les anges. Le rapport de la matière avec un état quantitatif de l'être est étranger à la physique d'Augustin.

2° *Rationes seminales*. Dieu a déposé dans la matière un trésor latent de forces actives, constituées d'après les exemplaires qui, dans la science éternelle, correspondent aux essences matérielles. Ce sont les *principes séminaux* ou les *rationes seminales* (cf. **62**, 3°), dont la germination successive au sein de la matière, lorsque les circonstances opportunes sont réalisées, *acceptis opportunitatibus (De Gen. ad litt.,* VII, 28), produit les

êtres particuliers. A chaque espèce naturelle de corps correspond un germe distinct.

3° S. Augustin souscrit franchement à l'*optimisme esthétique et métaphysique du monde,* et cherche ses fondements dans la pensée de Dieu, qui a dû concevoir entre les essences des rapports harmonieux.

102. Psychologie. — S. Augustin est, selon tout le sens du mot, psychologue. Son analyse des états psychiques témoigne d'un don remarquable d'observation interne.

1° *La nature de l'homme.* L'âme est *spirituelle.* Augustin prouve la *spiritualité* par les caractères de la représentation intellectuelle et par la connaissance que l'âme possède d'elle-même ; l'*immortalité* de l'âme, par sa spiritualité et par sa participation aux vérités immuables et éternelles. Mis en demeure de se prononcer sur l'*origine* de l'âme, le philosophe africain se meut dans des hésitations pénibles, qui se perpétueront pendant la première partie du moyen âge : d'une part, la transmission du péché originel l'incline à souscrire au *traducianisme* ou *génératianisme,* pour qui l'âme de l'enfant se détache de l'âme même des générateurs ; d'autre part, il ne rejette pas le *créatianisme,* qui enseigne la création journalière des âmes lors de la génération. Il n'y a qu'*une âme* en nous, et cette âme unique et simple (contre Platon, **27**, 2°) est répandue par tout le corps. Avec le corps elle forme l'homme.

L'âme et le corps gardent leur substantialité propre ; l'âme se sert du corps (homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore, *de moribus Eccl. cath.,* I, XXVII) et le régit (regendo corpori accommodata, *de quant. animae,* XIII). Ces définitions accusent des influences platoniciennes manifestes. Augustin ne s'en est jamais affranchi, bien qu'on rencontre par endroits des formules inspirées ce semble d'un esprit différent.

2° L'âme se manifeste par de *multiples activités,* qui ne diffèrent pas réellement de sa substance : S. Augustin reconnaît volontiers trois facultés, la mémoire, l'intelligence, la volonté — une des nombreuses divisions trichotomiques de sa psycho-

logie, dans laquelle il cherche de préférence une image de la Sainte Trinité. Étudions de plus près l'intelligence et la volonté.

3° *La connaissance intellectuelle. a) La certitude.* A l'encontre du scepticisme académicien, auquel il avait adhéré d'abord, Augustin pose en thèse que la certitude existe, et qu'elle est nécessaire au bonheur. Une certitude primordiale est celle de la conscience (noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas, *De vera relig.*, 72) et de la réalité du moi pensant (omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est. *ibid.*, 73). Nous sommes certains aussi des premiers principes de l'ordre logique, métaphysique et moral, et des représentations intellectuelles du monde extérieur *(ratio, intellectus).* Si nous accordons à celles-ci une confiance que nous refusons à la perception sensible et à ses données fugitives et variables (Platon), c'est que nous connaissons la norme de leur vérité. Cette norme est la ressemblance de nos idées avec les idées divines, et conséquemment avec la réalité objective (**100**, *2°*). Notre intelligence est faite pour connaître le vrai, parce qu'elle est une participation finie de l'intelligence infinie. En dernière analyse, S. Augustin résout le problème critériologique en le rattachant, par voie déductive, à sa théodicée.

b) Le rôle de l'illumination divine dans la connaissance intellectuelle. Augustin se plaît à comparer Dieu au soleil de l'âme, à la lumière de notre intelligence, dans laquelle nous voyons la vérité immuable des choses (ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. *Solil.*, I, 1, c. 8 ; in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit intueatur. *De Trinit.*, XII, 15). Le *de magistro* représente Dieu comme le maître intérieur de l'âme. Le *de trinitate* (XII, c. 1-7) oppose la *ratio inferior* (quae intendit temporalibus) à la *ratio superior* (quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis).

Ces formules et d'autres ont joué un rôle historique considérable au moyen âge, et la difficulté de leur interprétation explique que des systèmes opposés les invoquent tour à tour à leur appui. Il est certain que S. Augustin ne leur a pas donné

un sens *ontologiste*, comme si notre intelligence contemplait directement les vérités immuables dans l'essence divine. Il est non moins certain que dans plusieurs passages l'action illuminatrice de Dieu vise l'acte créateur, auquel l'âme et l'intelligence doivent leur réalité (p. ex. *de civit. Dei*, X, 2). Mais délicat est le point de savoir si S. Augustin a voulu trancher la question de l'*origine* de nos idées, ou si ses formules ne sont que des paraphrases variées de sa doctrine favorite sur la *nature* du savoir intellectuel et les fondements derniers de sa certitude. Dieu est-il la *cause efficiente de nos idées,* qu'il imprimerait dans l'intelligence comme le sceau laisse son empreinte dans la cire (*de trinit.*, XIV, 15) — ou entend-on dire simplement que la nécessité et l'immutabilité des idées et des principes s'imposent à nous, parce que nous comprenons que les essences de toutes choses sont nécessairement et immuablement conformes à leur exemplaire incréé, base de toute vérité *(incommutabilia vera)* [1]) ?

La seconde explication — communément admise [2]) et exigée par un certain nombre de textes — est plus conforme au génie de la théorie augustinienne des Idées (**100**, 2°), emprunt manifeste de la théorie similaire de Platon. Mais peut-être n'exclut-elle pas la première interprétation, qui cadre avec d'autres textes, et qui s'harmonise non moins bien avec les données de l'idéogénie augustinienne et ses preuves de l'existence de Dieu.

c) Origine des idées. L'évêque d'Hippone se prononça primitivement en faveur de la réminiscence platonicienne (*de quantitate animae,* 20) ; et plus tard, quand il rétracta cette idéologie, ce ne fut que pour rejeter la théorie platonicienne de la préexistence des âmes. Il maintient que l'âme, de nature intelligible, peut découvrir ses connaissances en se repliant sur elle-même [3]).

[1]) V. l'exposé de la question chez Portalié *(op. cit.,* t. I, col. 2334 et suiv.) qui donne à cette théorie de S. Augustin un sens exclusivement idéogénique : Dieu *produit* successivement en nous nos diverses idées.— [2]) Elle est très bien exposée et légitimée dans Kleutgen, *La Philosophie scolastique* (1869), t. II, pp. 411-451. Nous y renvoyons. — [3]) « Illud quod dixi « omnes artes animam secum attulisse midi videtur... » non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel

Le rôle qu'Augustin attribue aux sens corporels dans la genèse de la sensation est conforme à cette idéogénie innatiste. Le phénomène psychique s'accomplit dans l'âme (sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus, *de quantit. animae*, c. 23, 41 : le corps n'agit en rien sur l'âme, car l'inférieur n'agit en rien sur ce qui est supérieur [1]). Ce n'est pas le corps qui par une action causale imprime sa propre image dans l'âme, mais l'âme engendre en elle l'image du corps.

Nos idées sont donc innées (Platon) [2]). Et s'il en est ainsi, leur présence est explicable par des interventions successives de Dieu, à mesure que notre intelligence se développe, — aussi bien que par une action unique de Dieu, qui, au moment de son union avec le corps, aurait déposé dans l'âme un trésor latent de savoir.

4° *Le vouloir est prépondérant dans la vie psychique*, et Augustin affirme sa primauté de noblesse sur le connaître. Non seulement sur son ordre le sens intime et l'intelligence entrent en exercice, mais la pureté du vouloir et de ses désirs est une condition de la science. Seule l'âme qui est sainte et pure (quae sancta et pura fuerit, *Lib. 83 qq.*, 66) peut aspirer à la connaissance du vrai. La vérité est un bien qu'il faut *aimer* de toutes les énergies de son âme (**99**, 4°). De plus, l'adhésion de l'esprit à certaines vérités mystérieuses — comme l'union de l'âme et du corps — ne se parfait que par une intervention volontaire. Enfin la volonté jouit de cette autre prérogative : elle est psychologiquement et moralement libre.

103. Morale. — Tout être est bon dans la mesure où il est

hic in alio corpore, vel alibi... aliquando vixisse : et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. (L. XII *de Trinit.*, c. 15). Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus (c. 4), ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, inquantum eas videt, intantum de his vera respondeat. » *Retract.*, I, 8. — [1]) Cf. Ott, *Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntniss* (Philos. Jahrb., 1900, p. 50). — [2]) « Dès qu'il se met à écrire, saint Augustin enseigne la doctrine de l'innéité ; et il s'y est toujours tenu. » J. Martin, *S. Augustin*, p. 51.

(Platon). Dieu, ou la Bonté suprême, est la fin dernière de l'homme, et l'union de l'âme avec Dieu sera pour elle le suprême bonheur (eudémonisme). La justice de Dieu et les rapports nécessaires des essences sont la base de la distinction absolue du bien et du mal. Les polémiques qu'il engagea contre le manichéisme, le pélagianisme et le semipélagianisme, amenèrent S. Augustin à étudier les problèmes du mal, de la liberté, de la grâce, de la prédestination. Le mal ne se partage pas avec le bien l'empyrée métaphysique (manichéisme), il est une privation du bien, et par conséquent n'affecte que les choses contingentes, douées d'un certain degré de bonté. Quant à la conciliation de la liberté humaine et du gouvernement divin par la grâce et la prédestination, les textes augustiniens qui se rapportent à cette matière ont soulevé des controverses séculaires, d'ordre principalement théologique, et les systèmes les plus divers se sont autorisés du docteur d'Hippone.

S. Augustin exerça une influence prépondérante sur les destinées de la théologie (spéculative et mystique) et de la philosophie scolastique [1]).

104. Nemesius. — Évêque d'Émèse en Phénicie, Nemesius écrivit à la fin du IVe ou au début du Ve siècle, un traité de vulgarisation περὶ φύσεως ἀνθρώπου, utilisé au moyen âge, et qu'on peut considérer comme le premier manuel complet et systématique d'anthropologie. L'auteur tente d'adapter au dogme les théories psychologiques de l'antiquité. Éclectique comme tous les philosophes de son temps, Nemesius emprunte aux néoplatoniciens leurs doctrines sur la nature de l'âme et son union

[1]) Parmi les autres écrivains du IVe siècle, moins directement mêlés à la polémique, mentionnons S. JÉRÔME († 420), auteur de la *Vulgate*, du *liber de viris illustribus*, d'une traduction de la chronique d'Eusèbe. Ses lettres firent les délices des clercs du moyen âge, et son histoire littéraire resta pendant de longs siècles le modèle des annalistes et chroniqueurs. RUFIN (vers 346-410) qui fut d'abord l'ami de S. Jérôme, plus tard s'aliéna son amitié à cause de ses opinions origénistes, traduisit un grand nombre d'œuvres grecques en latin, notamment l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, des homélies, et le περὶ ἀρχῶν d'Origène. Il écrivit aussi des traités originaux en latin.

avec le corps, à Galien ses nouvelles données physiologiques, aux stoïciens leur système des passions, aux épicuriens leur théorie du plaisir, enfin à Aristote sa conception de la volonté. De ce syncrétisme résultent des obscurités et des contradictions. Bien que Nemesius n'ose pas afficher ouvertement ses sympathies pour le Stagirite, — comme s'il craignait de blesser les opinions de ses contemporains qui réprouvaient le naturalisme expérimental d'Aristote pour s'en tenir au spiritualisme de Platon —, cet hommage rendu au péripatétisme est significatif, et annonce un prochain revirement d'idées [1]).

105. Les écrivains du Vᵉ siècle. Le Pseudo-Denys. — A partir du vᵉ siècle, la philosophie patristique perd de sa vigueur. On retrouve l'influx du néo-platonisme, dans la mesure où il se concilie avec le christianisme, chez SYNESIUS de Cyrène (365/370 — 430). A l'école de Gaza, PROCOPIUS écrivit un contre-traité pour combattre la στοιχείωσις θεολογική de Proclus. — Au point de vue de l'histoire générale des idées, un seul homme émerge dans la littérature orientale de cette période : c'est l'auteur faussement connu sous le nom de S. Denys l'Aréopagite, disciple de S. Paul. De longues controverses se sont élevées sur cette personnalité, elles ne sont pas encore closes. Il semble qu'il faille localiser ses écrits à la fin du vᵉ ou au début du viᵉ siècle. Ils n'apparaissent pas avant l'époque de la grande conférence religieuse de Constantinople. Les traités du pseudo-Denys sur *les noms divins, la théologie mystique, la hiérarchie céleste, la hiérarchie ecclésiastique*, ont inspiré la mystique et la scolastique jusqu'à la Renaissance. Ils contiennent une conception systématique du culte chrétien, basée sur l'allégorie. Un des premiers admirateurs et imitateurs du pseudo-Denys fut MAXIME LE CONFESSEUR (vers 580-662).

La philosophie du pseudo-Denys a pour pivot Dieu et l'union mystique.

a) Dieu en lui-même. Dieu a toutes les perfections des créa-

[1]) V. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius* (dans Beitr. z. Gesch. d. Phil., d. Mitt., III, 1), Munster, 1900.

tures. Il est bonté, beauté, force, unité (traité des noms divins). Mais à raison de sa transcendance (traité de la théologie mystique), il est à un certain point ineffable, obscur, non-être (Plotin).

b) Dieu principe des choses. Dieu est avant tout bonté et amour. Les autres êtres sont des effusions de sa bonté *(processiones divinæ)*, comme la lumière est une effusion du soleil (Platon, Plotin) ; ils sont l'objet de sa providence. Entre l'homme et Dieu, se place une hiérarchie d'esprits célestes (traité de la hiérarchie céleste) dont la hiérarchie ecclésiastique est le décalque (traité de la hiérarchie ecclésiastique).

c) Dieu fin des choses. Toutes choses tendent vers Dieu. Le bien, après être descendu dans la créature, remonte à son point de départ. La déification, qui réalise ce retour, s'étend aux êtres inorganiques et organiques. En ce qui concerne l'homme, ce retour vers Dieu se réalise par le ravissement de la connaissance et le délire de l'amour, sous leurs formes variées.

De nombreux parallèles ont montré [1]) que le pseudo-Denys s'est principalement inspiré de Proclus, non seulement dans une foule de doctrines particulières, mais encore dans sa terminologie et ses formules. De même, sa mystique reproduit la symbolique, les allégories, les états et les voies mystiques des alexandrins, leur théorie de la prière, et du caractère divin de l'extase « où le semblable est connu par le semblable ». Malgré ces emprunts, la philosophie du pseudo-Denys est théiste et non panthéiste, car elle affirme la distinction substantielle de Dieu et de la créature ; sa mystique est chrétienne, car elle est basée sur la grâce. Il n'en est pas moins vrai que les termes obscurs et exaltés dont se sert l'auteur peuvent s'interpréter dans le sens du panthéisme ou de l'individualisme [2]). Au moyen âge ils donnent le change, et le mysticisme hétérodoxe, aussi bien que le mysticisme orthodoxe, s'autorise de Denys (v. plus loin le mysticisme médiéval).

Par leur race, leur mode de penser et leur influence, les philosophes postérieurs au Ve s. appartiennent à l'époque médiévale.

[1]) H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neo-platonismus und Mysterienwesen* (Mainz, 1900). — [2]) *Op. cit.*, p. 194.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — *Notions générales.*

106. Philosophie scolastique et théologie scolastique. — La *philosophie* scolastique, qui représente la philosophie médiévale *κατ' ἐξοχήν*, consiste apparemment, comme une philosophie quelconque, dans des *études rationnelles* sur l'ensemble ou sur une partie des problèmes que soulève l'explication, par ses causes dernières, de la nature et de l'ordre universel. Or, on confond presque toujours la *philosophie scolastique* avec la *théologie scolastique* laquelle, dans sa partie dogmatique, est un corps de *doctrines livrées par une révélation* positive de Dieu.

Cette confusion fausse le sens de l'étude historique dont s'occupe ce traité, puisqu'elle fait de l'histoire de la philosophie au moyen âge un département de l'histoire des religions. Elle est condamnée expressément par les princes de la philosophie du moyen âge, qui ont tous établi la *distinction* de la science philosophique et de la science théologique. Leur théorie à ce sujet sera exposée quand il sera question de la synthèse scolastique (v. Deuxième Période).

C'est de la philosophie scolastique et de la philosophie scolastique seule qu'il s'agira dans cette histoire. Lorsqu'on emploiera le terme *scolastique* tout court, celui-ci sera donc pris comme synonyme de *philosophie* scolastique.

107. Comment définir la philosophie scolastique. — On peut définir le *nom* donné à la philosophie scolastique ou la *chose* que le nom représente. La première définition est nominale, la seconde réelle. Définir une *chose* est dire ce que la chose est, et ce qui, du coup, la distingue de toute autre chose. La définition réelle sera d'autant plus parfaite qu'elle pénétrera plus avant dans la nature de la chose à connaître.

Ce critère de la perfection relative des définitions réelles permet de juger à leur valeur un double groupe de définitions réelles : les définitions *intrinsèques* et les définitions *extrinsèques*. En effet, toute chose peut être soumise à un double procédé de définition : en cherchant à pénétrer ce qu'est la chose *en elle-même,* quels sont ses éléments constitutifs et comment ils se caractérisent, on atteint la chose à définir telle qu'elle est, d'une manière absolue et intrinsèque. Au contraire, en observant les *relations de la chose avec une autre chose,* on voit surgir ses aspects relatifs et extrinsèques.

Une *philosophie* étant constituée par son contenu doctrinal, on appellera définitions ou notions *intrinsèques* ou *absolues* de la scolastique, celles qui se basent sur ses doctrines. Chercher de la philosophie scolastique des notions *extrinsèques* ou *relatives*, c'est tourner le dos à ce contenu doctrinal, se désintéresser de sa signification propre et de ses caractères, pour établir des relations entre des éléments *étrangers à la doctrine* et cette doctrine même.

Or, c'est à des rapprochements de cette nature, parfois même à l'étude étymologique des mots, que s'est bornée l'œuvre de définition de presque tous les historiens de la scolastique. De là une série de définitions fausses ou incomplètes : il importe de réfuter les unes, de déterminer la part de vérité que contiennent les autres.

On peut les ranger sous trois groupes. Le premier groupe contient les définitions verbales (108).

Le second groupe se compose de définitions réelles et extrinsèques à la doctrine scolastique. On a cherché à caractériser la

doctrine scolastique en établissant ses relations : 1° avec sa langue et ses méthodes d'exposition (**109**) ; 2° avec le moyen âge ou le moment de son développement historique (**110, 111**) ; 3° avec la théologie scolastique (**112-115**) ; 4° avec la philosophie ancienne (**116**).

Le troisième groupe se compose de définitions réelles et intrinsèques, mais insuffisantes (**117**).

108. Définition verbale. La scolastique et les écoles. — Par « scolastique » M. Hauréau entend la philosophie telle qu'elle était enseignée dans les écoles du moyen âge [1]). De même, M. Picavet appelle « scolastique », la « fille des écoles » [2]). Cette définition est purement *étymologique* et *verbale*, car au moyen âge quiconque était titulaire d'un *enseignement*, dans une *schola*, portait le titre de *scholasticus*. Aussi cette notion est stérile dans la question qui nous occupe. On comprend que par *schola* on désignât l'enseignement par excellence, celui de la philosophie et de la théologie, ou des deux sciences qui couronnaient le savoir, mais pareille notion n'apprend pas à *connaître* et à *juger* l'enseignement même donné du haut des chaires médiévales. Sans compter qu'au moyen âge tout enseignement étant oral, la scolastique entendue comme la fille des écoles n'est pas plus une philosophie ou une théologie qu'une discipline médicale ou juridique. En outre, elle n'appartiendrait pas plus au moyen âge qu'au siècle où nous vivons, puisque la propagation du livre n'a pas mis fin à l'enseignement oral. Grâce à un élargissement logique de la notion, on a pu dire qu' « il y a des scolastiques chez les néo-platoniciens, au temps de Kant, de Hegel et de Cousin » [3]). Mais appliquée en dehors du moyen âge, cette terminologie n'est pas encore acceptée, et nous doutons qu'elle le soit jamais.

[1]) *Hist. philos. scol.* I, 36 ; *Dictionn. sciences philosoph.* (de Franck) au mot *scolastique.* — [2]) *Revue Philos.* 1902, p. 185 ; *Grande Encycl.* au mot *scolastique.* — [3]) PICAVET, dans le *Moyen âge*, 1902, p. 34. En cela il est plus logique que M. Hauréau, qui faisait coïncider la chute de la scolastique avec la découverte de l'imprimerie.

109. Définition de la scolastique par l'appareil extérieur de son enseignement. — Il est à peine besoin de s'arrêter aux notions — vraies mais superficielles, — auxquelles recourent ceux qui définissent la scolastique par la langue « péripatéticienne » dont elle s'est servie [1]), ou par les formules techniques qu'elle affectionne [2]). Autant vaudrait dire de la philosophie grecque qu'elle est la philosophie enseignée en grec ; ou définir le kantisme, une philosophie dont l'intelligence exige l'aide d'un vocabulaire spécial.

D'autres considèrent la scolastique comme une *méthode*, c'est-à-dire comme un procédé d'invention ou d'enseignement scientifique. Et par méthode ils entendent, soit tel ou tel procédé déterminé, soit la systématisation pédagogique comme telle.

1° Par scolastique on désigne l'appropriation de la science (quelle qu'elle soit) à l'école *(Schulwissenschaft)*, quand on oppose le désordre des matériaux scientifiques maniés par les Pères de l'Église aux cadres secs et rigoureux dans lesquels est renfermé l'enseignement au moyen âge [3]).

2° La scolastique est aussi définie, non pas la systématisation pédagogique comme telle, mais *telle* ou *telle* forme de systématisation. Le méthode scolastique devient alors ou la méthode syllogistique « tirant des conséquences à l'infini » [4]), ou le procédé qui consiste à appeler la dialectique au secours du dogme catholique.

On peut reprocher à ces notions le défaut commun de s'arrêter à l'agencement formel de la doctrine, sans pénétrer jusqu'aux doctrines soumises à cet agencement. La systématisation pédagogique, de même que tel ou tel procédé de méthode, est susceptible d'être appliquée à n'importe quel fond de philosophie, à la doctrïne d'un Kant non moins qu'à celle d'un Thomas

[1]) P. ex. HUET, *Recherches hist. et crit. sur la vie, les ouvr. et la doctrine de Henri de Gand* (Gand, 1838), p. 95. — [2]) HOGAN, *Les Études du clergé* (trad. Boudinhon, Paris 1900), pp. 97 et 98. — [3]) V. cette notion chez WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus* II, § 67, nos 2 et 4. — [4]) FOUILLÉE, *Hist. de la Philos.*, p. 198 (Paris, 1883). Cf. DIDEROT : « La scolastique est moins une philosophie qu'une méthode d'argumentation sèche et serrée » (Œuvres complètes, t. XIX, p. 362).

d'Aquin. Bien plus, conformément à l'esprit de la logique scolastique, les lois de la méthodologie ne sont pas propres à la philosophie, mais régissent toutes les branches du savoir.

En ce qui concerne le syllogisme, on peut noter qu'il n'est pas l'unique procédé usité par les scolastiques. Quant à l'emploi de la dialectique au profit du dogme, c'est une méthode qui appartient non pas à la *philosophie*, mais à la *théologie scolastique*. Un exposé ultérieur des méthodes usitées par les scolastiques mettra ces divers points en lumière (**113**, **132** et plus loin : *Le mouvement théologique au XII*e *siècle)* [1]).

110. Définition de la scolastique par son identification avec la philosophie du moyen âge. État de la question. — Beaucoup d'historiens comprennent sous le nom de scolastique la façon de philosopher de toute une époque, et identifient philosophie scolastique et philosophie du moyen âge. Est scolastique quiconque vécut au moyen âge et philosopha (Cousin, Hauréau, Ueberweg-Heinze, Erdmann, Picavet etc.).

Cette définition *chronologique* fait pendant, sur le domaine philosophique, à la notion que donnent du moyen âge littéraire ou politique ceux qui l'appellent un *âge moyen* entre l'antiquité et les temps modernes.

L'origine de cette identification est aisée à decouvrir.

Les études historiques de philosophie médiévale n'ayant pris de l'essor que depuis peu, on considéra l'ensemble des spéculations de ce temps comme un *tout homogène*, présentant quelques caractères très imprécis et très généraux ; et on appliqua à cet ensemble la non moins vague dénomination de scolastique. Cette manière de dire a été conservée par ceux-là même dont les travaux ont montré que l'homogénéité de la pensée médiévale n'est qu'apparente, et laisse place, quand on y regarde de près, à des diversités considérables.

[1]) Aux notions qui cherchent le caractère de la scolastique dans une méthode on peut rattacher celles qui font de la scolastique une *mentalité vague*, un *esprit* propre à toute œuvre intellectuelle du moyen âge. Cette mentalité est presque toujours interprétée dans un mauvais sens.

Un fait capital a été mis au jour : il y eut au moyen âge, des systèmes philosophiques multiples, les uns apparentés, les autres étrangers entre eux, et parmi ces systèmes plusieurs furent entraînés, par l'affirmation de principes contradictoires, à des heurts inévitables.

Ce résultat, que les recherches ne font qu'accentuer, n'a rien de surprenant. Il était invraisemblable, *a priori,* que les vingt générations du moyen âge se fussent complues dans une même conception philosophique de l'univers, *la scolastique,* sans que jamais voix dissidente n'ait détonné sur cet unisson intellectuel. Pareil phénomène serait unique dans l'histoire, qui offre le spectacle de systèmes dominateurs, mais non de systèmes monopolisants.

Or, ce fait nouveau doit évidemment commander une histoire où il s'agit non pas d'une nomenclature de noms et d'événements philosophiques, mais de l'évolution logique des idées. — Ce même fait ne doit-il pas non plus commander la *terminologie* et la plier à ses exigences ?

Deux points de vue sont légitimes : de même qu'on appelle « philosophie grecque » la collection de systèmes *disparates* qui ont vu le jour en Grèce, de même il est possible de conserver le terme scolastique comme une vaste étiquette, couvrant l'ensemble complexe et chaotique des systèmes médiévaux.

Mais il est possible aussi de restreindre la signification du mot scolastique à *un groupe* de systèmes médiévaux, à l'exclusion de tous les autres. Et nous adoptons à cette seconde solution, d'abord parce qu'elle obvie à plusieurs inconvénients, ensuite et surtout parce qu'elle s'harmonise pleinement avec deux ou trois grandes conclusions qui constituent l'âme de ce livre, et qui résument l'histoire philosophique du moyen âge. Le problème terminologique devient ainsi solidaire du problème même de l'interprétation doctrinale des systèmes médiévaux.

III. La philosophie scolastique forme *un* groupe parmi les nombreux systèmes du moyen âge. — 1° *Inconvénients de l'identification de la scolastique et de l'en-*

semble de la philosophie médiévale. — *a)* Le plus grave inconvénient de cette identification consiste à appliquer un ***même nom*** à des *choses diverses* ou opposées.

De quelque côté en effet qu'on tourne le regard, l'horizon doctrinal s'élargit. La philosophie occidentale se résout en de multiples systèmes. Dès le IX[e] siècle un panthéisme caractérisé, renouvelé du panthéisme néo-platonicien, est en conflit avec des formes multiples et plus ou moins complètes de l'individualisme aristotélicien. Avec le XIII[e] siècle s'ouvre une lutte séculaire entre le système averroïste, qui trouve aussitôt d'énergiques défenseurs, et les grandes doctrines auxquelles un Albert le Grand, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Duns Scot ont attaché leur nom. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne du XIII[e] siècle, la mêlée des idées devient plus ardente — jusqu'à ce que toutes les forces coalisées de la Renaissance livrent le dernier assaut à une philosophie dont le règne avait duré tant de siècles.

Ce n'est pas tout. Parallèlement à la philosophie occidentale se poursuivent à travers tout le moyen âge, animés d'un mouvement autonome, d'autres courants d'idées qu'on ne peut négliger ; d'une part la philosophie byzantine, d'autre part, les philosophies orientales. Et chacun de ces courants se décompose en multiples systèmes, ayant chacun leur génie spécifique.

En vérité, ces synthèses qui pullulent au moyen âge sont autant de produits irréductibles. Si même des théories particulières se retrouvent identiques, dans deux ou plusieurs de ces systèmes disparates ou opposés, elles n'en prennent pas moins l'empreinte générale de chacun de ces systèmes, pourvu qu'on cesse de les regarder isolément et qu'on les mette en rapport avec l'ensemble.

Voilà pourquoi, au point de vue *doctrinal,* le seul qui saisisse une philosophie *par ce qu'elle a de philosophique*, il est impossible de rencontrer dans la grande variété des systèmes du moyen âge occidental, byzantin ou oriental un génie commun qui servirait de base à l'appellation commune de « scolastique »[1]).

[1]) C'est jeter le désarroi dans les idées que d'assimiler *la* philosophie scolastique et *les* nombreuses et irréductibles philosophies du moyen âge occidental,

b) On est convenu d'appliquer principalement le nom de *scolastique,* à la philosophie professée par quelques penseurs d'élite, un Anselme de Cantorbéry, un Alexandre de Halès, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Duns Scot — ceux-là précisément qui, seuls, pendant bien longtemps émergèrent, comme les hautes cimes, de la nuit noire qui recouvrait le moyen âge. Aujourd'hui qu'on découvre mieux les luttes où ces hommes étaient engagés, peut-on appliquer ce même nom de famille *à ceux qui leur firent la guerre,* — ou encore à des penseurs vivant sous d'autres climats *et dont souvent ils ont ignoré l'existence?*

2° *Avantages de la restriction du nom de philosophie scolastique à un groupe de systèmes médiévaux.*

a) Les inconvénients signalés disparaissent. Les noms sont les substituts conventionnels des choses. Quand une chose signifiée par un nom est simple, unique, le nom est intelligible à tous et remplit adéquatement sa fonction de substitut. Mais dès qu'on découvre que cette simplicité apparente déguise une complexité réelle, la langue doit se préciser et s'enrichir. Ainsi procéda la terminologie des biologistes, au fur et à mesure que le microscope révéla de nouveaux corps, dans une cellule que l'on croyait d'abord de nature homogène. L'historien de la philosophie du moyen âge obéit au même besoin. En donnant des noms divers à des systèmes divers, il ne fait que respecter la loi qui préside au développement du vocabulaire scientifique.

Ajoutons que le choix auquel nous nous arrêterons, quand il s'agira de préciser celui des systèmes médiévaux qui méritera d'être appelé le système *scolastique,* sera conforme au langage traditionnel. Toutes choses égales d'ailleurs, ceux qu'une convention ratifiée par les siècles appelait princes de la scolastique, et qu'aujourd'hui encore on appelle communément de ce nom,

byzantin et oriental. Pour découvrir des caractères communs dans un groupement si considérable, on est dans la nécessité de recourir à des notions *extra-doctrinales,* c'est-à-dire *a-philosophiques,* à de vagues éléments qui peuvent avoir leur valeur comme indices d'une civilisation, mais sont insuffisants quand on y cherche les bases d'une définition réelle et intrinsèque.

sont les premiers en place, ce semble, pour bénéficier d'une dénomination *a potiori*, et conserver le titre qu'ils ont toujours porté.

Bien plus et surtout, la solution que nous adoptons dans ce problème de terminologie historique explique plusieurs grands faits d'histoire que nous résumons ainsi : Il y a une synthèse philosophique qui se trouve être commune à un groupe des principaux docteurs occidentaux. — Cette synthèse ne stérilise pas, chez chacun d'eux, l'originalité de la pensée. — Elle est dominatrice au moyen âge : à elle revient le nom de la philosophie scolastique.

b) Il y a une synthèse qui se trouve être commune à un groupe des principaux docteurs occidentaux, parmi lesquels on peut citer les noms saillants d'Anselme de Cantorbéry, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, Guillaume d'Occam, et d'autres personnalités significatives. En effet, ces hommes présentent des traits de famille prononcés ; ils s'accordent sur un nombre considérable de théories fondamentales, celles-là précisément qui dessinent la structure d'un système, parce qu'elles ont pour objet les problèmes capitaux que toute philosophie se pose.

Cette synthèse n'est pas l'œuvre d'un jour, ni l'œuvre d'un homme. Elle n'est pas née du génie d'un Albert le Grand ou d'un Thomas d'Aquin : les siècles seuls ont pu constituer le vaste corps de doctrines qu'est la scolastique. Le patrimoine familial se constitue lentement du IXe au XIIe siècle, se fixe dans toute son ampleur au XIIIe, se dissipe petit à petit à partir de la fin du XIVe siècle. On le défend contre des envahisseurs, qui veulent le ruiner au profit de synthèses adverses ; des luttes s'engagent, et cette défense, énergique et triomphante à la grande période, molle et désastreuse aux temps de décadence, explique comment des hommes tels que Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, engagés entre eux dans d'interminables controverses sur des questions particulières, marchent la main dans la main dès qu'il s'agit d'opposer leurs convictions essentielles et communes aux attaques de communs ennemis.

c) L'unité du système scolastique ne stérilise pas l'originalité de la pensée chez ses divers représentants.

Monument d'idées, la scolastique est comparable à ces monuments de pierre qui surgirent au même temps, et dont plusieurs générations d'hommes furent à la fois les architectes et les manouvriers. La comparaison est susceptible d'être poursuivie : les principes directifs de la corporation laissaient à chaque travailleur de la pierre la liberté de suivre ses inspirations artistiques dans l'exécution des motifs qui lui étaient confiés. C'est ainsi que le moyen âge, tout en conservant à ses cathédrales l'unité de plan, invitait le moindre des artisans à y mettre quelque chose de sa personnalité.

Dans la philosophie scolastique de même, on s'accorde sur les réponses que comportent les questions organiques et essentielles, sur un minimum doctrinal qui différencie le *système scolastique* de tout autre.

Mais si l'unité principielle déteint sur les solutions données aux problèmes particuliers, elle n'empêche pas les nuances, les développements variés, les interprétations diverses : et c'est par là que se distinguent entre elles *la* scolastique d'un Alexandre de Halès, de celles d'un Bonaventure, d'un Thomas d'Aquin, d'un Duns Scot, d'un Guillaume d'Occam.

Aussi bien cette scolastique commune, telle que nous essaierons de l'esquisser, est *le produit d'une abstraction ;* la *réalité vivante* fut toujours *telle* ou *telle* scolastique déterminée, achevée dans ses détails.

Voilà pourquoi la philosophie scolastique désigne, suivant le point de vue auquel on s'arrête, ou bien *un* système (point de vue abstrait) ou bien *un groupe* compact de systèmes étroitement apparentés entre eux (point de vue concret). Semblables aux membres nombreux d'une même famille, chacun des scolastiques apparaît avec son individualité, et parmi eux il est des individualités supérieures aux autres.

d) Cette synthèse commune est dominatrice au moyen âge. En Occident, elle peut se réclamer des *plus grands noms.* Elle peut

aussi invoquer pour elle l'*immense majorité* des suffrages, car avant le XII[e] siècle, la plupart des philosophes la préparent à des titres divers, et après le XIII[e] siècle, elle groupe autour d'elle des centaines de personnages qui perpétuent et répandent les solutions fondamentales.

e) Il y eut des systèmes *antiscolastiques* pendant tout le moyen âge, c'est-à-dire des philosophies dont les principes générateurs sont en opposition ou en contradiction avec ceux de la scolastique. L'appellation est *relative ;* en effet, les philosophies d'opposition — les deux formes principales sont le panthéisme ériugénien et l'averroïsme latin — disparaissent au second plan, si on compare leur influence et leur valeur et le nombre de leurs adhérents à ceux de la grande synthèse qu'ils s'essaient à effriter.

Conclusion : la philosophie scolastique désignera *avantageusement,* non pas toutes les philosophies du moyen âge, mais *une* synthèse déterminée, la plus répandue, la plus brillamment défendue, la mieux structurée, dans l'histoire intellectuelle du moyen âge occidental. Elle est, si l'on veut, sa *philosophie par excellence,* mais non sa philosophie *unique.*

112. Définition de la scolastique par ses relations avec la théologie scolastique. État de la question. — De toutes les notions de la philosophie scolastique, la plus répandue est celle qui s'inspire de ses relations avec le dogme chrétien. Servante ou esclave pour les uns, *philosophia ancilla theologiae* (Cousin, Ueberweg-Heinze, Freudenthal, Windelband, etc.) — collaboratrice pour les autres (Gonzalez, Erdmann, Willmann, Picavet, Blanc), la scolastique est la philosophie placée sous la domination ou la direction de la théologie catholique.

Certains auteurs font subir à ces formules un élargissement ingénieux. De même qu'on put appeler scolastique toute fille des écoles (108), on étendit ce même nom à toute philosophie soumise à un dogme quelconque. La *scolasticité* d'une philosophie se mesurerait à l'étendue de cette soumission, et la diversité du dogme régulateur constituerait les espèces de cette notion géné-

rique. On a pu parler en ce sens de scolastique juive (Zeller), de scolastique arabe (Carra de Vaux), de scolastique protestante (E. Blanc).

Pour comprendre le sens précis de cette formule et discuter ses ressources, il importe de tracer, dans ses lignes maîtresses, le système des rapports que le moyen âge a établis entre la philosophie et la théologie. Grâce à ce système, que le haut moyen âge ébauche et que le XIIIe siècle parachève, ces deux sciences sœurs ont suivi une marche parallèle dans leurs développements, et on a pu dire qu'elles ont été solidaires dans leur évolution. Ces relations sont de divers ordres.

113. Rapports généraux de la philosophie et de la théologie au moyen âge. — 1° *Relations a) doctrinales : a) relations d'origine*. Il faut chercher sur le terrain de la théologie l'origine de plusieurs problèmes de philosophie scolastique, principalement au début du moyen âge (**127**).

b) Relations disciplinaires ou pédagogiques. La théologie étant considérée par le moyen âge comme la science supérieure et sacrée, toute l'organisation des études et de l'enseignement tend à assurer son développement plénier. Cette préoccupation se retrouve dans les programmes institués aux écoles monacales et abbatiales et plus tard aux universités. L'ambition de tous est de devenir théologien, après avoir été ou tout en restant philosophe (**131**, **132** et deuxième période).

2° *Relations doctrinales : a) relations de coordination*. La philosophie étant toujours demeurée distincte de la théologie (**106**), les deux sciences eurent chacune leurs méthodes constitutives et leurs principes propres. Toutefois, certaines de ces méthodes constitutives trahissent la collaboration positive des deux sciences. La *méthode dialectique* en théologie est de ce nombre (voir plus loin, *Le mouvement théologique au XIIe s.*).

b) Relations de subordination. La philosophie au moyen âge est subordonnée à la théologie en certaines matières.

De cette thèse historique que nous démontrerons et dont nous établirons plus loin la nature et l'étendue (v. à la deuxième

période, l'exposé de la synthèse scolastique) s'inspirent les définitions de la scolastique dont il s'agit. Or le contrôle auquel on soumettait les doctrines de philosophie scolastique peut-il fournir une définition suffisante de la philosophie scolastique ? telle est pour le moment l'unique question qui se pose.

114. **La primauté de la théologie scolastique fournit une définition insuffisante de la philosophie scolastique,** soit qu'on fasse de la *scolasticité* d'une philosophie une notion générique, différenciée par tel ou tel dogme régulateur, soit qu'on l'applique exclusivement aux philosophies harmonisées avec les religions du moyen âge, et notamment avec le catholicisme. En voici les raisons :

1° Bien que la *réalité* du rapport de subordination de la philosophie vis-à-vis de la théologie médiévale ne soit pas contestable, la définition de la scolastique qui s'en inspire n'indique pas ce qui constitue la philosophie scolastique comme telle, c'est-à-dire à son *contenu doctrinal.* Elle ne comprend dès lors que des *attributs extérieurs à la chose même à définir.* Ces attributs sont forcément secondaires. En effet :

2° Quelles que soient la cause, l'étendue et la nature de la subordination de la scolastique à l'égard de la théologie, n'est-il pas évident que cette philosophie aura une signification par elle-même, abstraction faite du dogme dont elle est le commentaire, et qu'elle aura un sens, *dans la mesure où elle livrera des explications rationnelles* de ce qui est ?

Voilà donc que même dans des *théories rapportées au dogme,* il y a place et il faut faire place à des éléments d'appréciation *autres que cette dépendance vis-à-vis du dogme.*

3° Ceci devient plus évident si l'on songe que la scolastique médiévale se compose d'une foule de doctrines *n'ayant aucun rapport direct avec le catholicisme.*

De fait, rien du côté de la dogmatique n'obligeait les scolastiques à expliquer par la matière première et la forme substantielle la constitution et les évolutions de la nature. Cela est si vrai qu'Aristote, l'initiateur de cette doctrine, ne prenait souci

d'accorder sa cosmologie ni avec le catholicisme — et pour cause —, ni avec n'importe quelle autre religion ; et que plusieurs philosophes du haut moyen âge se sont ralliés, *malgré* leur catholicisme, à la théorie atomique. Or, dira-t-on que la doctrine de la matière et de la forme, fondamentale en scolastique, ne doit pas entrer en ligne de compte pour caractériser comme il convient son explication du cosmos ; ou bien que même chez Aristote cette doctrine n'a pas de valeur philosophique propre ; ou bien encore que cette doctrine aristotélicienne cesse de valoir dans la scolastique par le fait de sa transposition médiévale et parce que coordonnée, dans une même synthèse, avec des théories contrôlées par le dogme ? On pourrait multiplier les exemples.

C'est que le terrain commun entre la philosophie scolastique et la théologie est beaucoup moins étendu que ne le sont la philosophie scolastique et la théologie : en dehors du terrain commun aux deux sciences, une attitude de subordination de l'une vis-à-vis de l'autre *n'aurait aucun sens*. Reste donc que cette subordination est insuffisante à caractériser la philosophie scolastique comme telle.

4° Si on élargit la notion de scolastique, en lui donnant le sens plus abstrait de « philosophie subordonnée à un dogme quelconque », les mêmes difficultés renaissent sous une forme plus générale. La scolastique catholique devient une *variété* analogue à la scolastique juive, arabe, protestante. L'élément spécificateur de ces diverses variétés de scolastique est un élément *religieux* et dogmatique, donc un *élément extra-philosophique,* et l'on continue ainsi à caractériser *une philosophie* par ce qui n'est pas philosophique (1°), ce qui est insuffisant. — De plus, que le dogme régulateur soit le brahmanisme ou le mahométanisme, ou le catholicisme, ou le protestantisme, on oublie que les théories philosophiques subordonnées à ce dogme n'en auront pas moins un sens propre, au point de vue philosophique ou rationnel proprement dit (2°), — sans compter que s'il s'agit d'une synthèse véritable, elle comportera une foule de solutions sur lesquelles la

dogmatique n'exerce aucun contrôle, parce qu'elle se désintéresse des questions qui les ont provoquées (3°).

5° Enfin, s'il fallait définir la scolastique une philosophie en harmonie avec le dogme, on aboutirait à cette conséquence fort inattendue, qu'on peut distinguer dans une même scolastique — la scolastique catholique, par exemple — des types multiples et contradictoires. Qui oserait dire que la philosophie augustinienne est réductible à la philosophie thomiste ? Et cependant saint Augustin est-il moins catholique en théologie, ou autrement catholique que saint Thomas ? Au moyen âge personne ne brave le dogme, mais chacun l'explique à sa façon. Les panthéistes, grâce au principe de l'interprétation allégorique et symbolique des Écritures, les averroïstes, moyennant la doctrine des deux vérités, mettent ou croient mettre leur orthodoxie en sûreté, et plusieurs d'entre eux se vantent d'avoir le véritable esprit des Évangiles. Au seuil de la Renaissance, Nicolas de Cuse, cardinal de l'Église romaine, sut trouver des joints ingénieux entre sa doctrine de la *coincidentia oppositorum* et son catholicisme. L'accommodation est moins bonne, soit, mais le défaut provient de la faiblesse même de ces philosophies, et dans tous les cas ne porte pas atteinte à notre argument.

115. Corollaire. — Il résulte de ce qu'on vient de dire que le rapport existant entre la philosophie scolastique et la théologie scolastique est *réel*, mais insuffisant pour définir la philosophie scolastique. Celle-ci, dès lors, doit être étudiée à un double point de vue :

1° *En elle-même, et pour elle-même.* C'est l'étude principale que doit se proposer l'historien ;

2° *Dans ses rapports avec la théologie.* Cette étude est secondaire, bien qu'on ne puisse la négliger.

116. Définition de la philosophie scolastique par ses relations avec la philosophie ancienne. — 1° *La scolastique et l'aristotélisme.* Un vieux préjugé, accrédité depuis la Renaissance, fait de la scolastique un décalque servile de la philosophie péripatéticienne. S'il en était ainsi, définir le contenu

philosophique de l'une serait définir celui de l'autre. Notons au sujet de cette identification :

a) Il est incontestable que les scolastiques se réclament de préférence d'Aristote, non seulement au XIIIe siècle, mais encore dans le haut moyen âge. Déjà J. de Salisbury l'appelle « Philosophus », le philosophe par excellence, comme Rome était l'*urbs* κατ' ἐξοχήν (*Polycrat.* VII, 6). Pour Albert le Grand, il est « archidoctor philosophiae » (*De propriet. element.* l. I, tr. 1, c. 1). De plus, les scolastiques possèdent d'Aristote une intelligence que beaucoup de modernes pourraient leur envier.

b) Il y a loin de l'aristotélisme des scolastiques à la servilité absolue qu'on leur reproche. D'abord ils n'accordent qu'une faible valeur à l'argument d'autorité, qui en matière philosophique est le dernier des arguments. Les déclarations en ce sens abondent. De fait, beaucoup de théories aristotéliciennes ont été rejetées. Parmi celles qui sont reprises, les unes sont complétées, les autres sont corrigées, toutes ont subi un contrôle intrinsèque et sont transportées dans des cadres nouveaux dont la propriété appartient aux scolastiques. On pourra s'en convaincre par la suite de cette étude.

c) Ce reproche de servilité tombe d'ailleurs devant le fait que la scolastique utilise une foule d'autres systèmes philosophiques antérieurs.

2° *La scolastique et les autres systèmes de philosophie grecque et patristique.* Le pythagorisme, le mécanisme de Démocrite, le platonisme, l'épicurisme, le stoïcisme, le néo-platonisme, les idées nouvelles de la patristique, et surtout l'augustinisme occupent dans les controverses du moyen âge occidental une place longtemps méconnue. Platon et S. Augustin ont suscité des admirations qui peuvent rivaliser avec les plus grands enthousiasmes dont Aristote fut l'objet. Jusqu'au XIIe siècle, l'influence platonico-augustinienne fut plus décisive que celle d'Aristote ; et même au XIIIe s., quand la sphère d'action du péripatétisme s'élargit, un groupe important de scolastiques continua de s'inspirer de sympathies augustiniennes.

En résumé : ce qui guide les scolastiques dans leurs emprunts au passé n'est pas le culte aveugle de quelques figures de l'histoire, mais la recherche de la vérité pour elle-même. A toutes les philosophies antérieures la scolastique demande des lumières, mais il n'en est pas qu'elle suit servilement.

117. Définitions intrinsèques insuffisantes. — Les formules de définition passées en revue contiennent toutes une âme de vérité, mais présentent le commun défaut de *définir la philosophie scolastique par ce qui n'est pas sa philosophie*. Une définition intrinsèque, c'est-à-dire basée sur la doctrine que propose la scolastique, peut seule nous la faire atteindre dans ce qui la constitue. Or la philosophie, comme contenu doctrinal [1]), s'entend dans un double sens : dans une acception rigoureuse, la philosophie est un *système*, c'est-à-dire contenu doctrinal complet, un ensemble unifié de théories explicatives de la nature et de l'ordre universel ; dans un sens moins strict, on désigne par le mot de philosophie *une ou plusieurs doctrines* particulières, en réponse à un ou plusieurs des problèmes qu'on doit poser en philosophie.

C'est à ce second point de vue que se placent ceux qui réduisent la scolastique à une dispute sur les universaux (Hauréau, qui l'appelle le problème scolastique par excellence ; Taine). Sans compter que pour juger une philosophie il ne suffit pas de *signaler les problèmes* dont elle s'occupe (ceux-ci sont les mêmes pour toutes les philosophies), mais qu'il faut s'inspirer des *solutions* données [2]), — on verra à l'évidence plus loin, que la scolastique s'occupe d'une foule de questions qui n'entrent pas dans les cadres des universaux. Une définition de la scolastique qui vise

[1]) On ne se place pas au point de vue doctrinal, mais on s'inspire d'un principe de groupement géographique ou historique, quand on parle de philosophie grecque, occidentale, byzantine, asiatique, moderne, etc. Cfr. p. 115. —
[2]) M. Willmann s'inspire de ces solutions, quand il cherche la caractéristique dominante de la philosophie scolastique, dans la conciliation de l'idéalisme et du réalisme par l'immanence de l'idéal intelligible dans le sensible (*Op. cit.*, II, p. 322). Encore une fois, ces vues sont exactes, mais insuffisantes pour caractériser *toute* la scolastique.

exclusivement ce problème peut être exacte, mais est forcément incomplète.

On peut faire la même objection à ceux qui puisent leur notion de la scolastique dans le « problème de la constitution ontologique de l'être » [1]). Plus large en effet que la précédente, cette formule ne vise que la métaphysique, à l'exclusion des questions et solutions que comportent d'autres branches importantes de la philosophie scolastique.

118. Éléments d'une définition doctrinale complète. — La philosophie scolastique est une *synthèse*, où toutes les *questions* que se pose la philosophie sont traitées, où toutes les *réponses* sont harmonisées, se tiennent (συν τίθημι) et se commandent.

Une définition intrinsèque et doctrinale doit s'inspirer de ces réponses. Elle sera complexe comme la chose même à définir. Les questions et les réponses s'élaborant à travers l'histoire de la scolastique, il a semblé préférable de réserver cette étude jusqu'au moment où nous aurons pris connaissance de la *doctrine scolastique*, telle que l'a conçue le génie médiéval à la période de son apogée (v. Deuxième période).

119. Conclusion. — La définition intrinsèque et doctrinale de la scolastique n'exclut pas les notions relatives. Aussi bien, pour connaître une chose dans son entièreté, il faut, après l'avoir comprise en elle-même, l'envisager dans ses rapports avec les autres choses. Voilà pourquoi l'historien, *après* avoir étudié la philosophie, et *après* avoir fixé la valeur des autres manifestations de la vie intellectuelle et leur signification autonome, est en droit d'aborder un *troisième groupe* de recherches, ou les influences réciproques de ces divers départements de la civilisation d'une époque. La philosophie n'a pas seulement des rapports avec la théologie et la philosophie ancienne ; mais encore avec la vie scientifique, artistique, politique, économique et sociale du moyen âge, car dans la réalité d'une vie sociale tous les phénomènes humains sont solidaires et convergents.

[1]) MORIN, *Dictionn. de philos. et de théol. scolastique* (1856), p. 23.

120. **BIBLIOGRAPHIE.** — Les notions générales sont indiquées à la première page de la plupart des traités généraux (§ 3).

De Wulf, *La notion de la scolastique* (Revue philosoph., juin 1902); *Introd. à la philos. néo-scol.*, § 1-10, (Louvain, 1904) où on trouvera le développement des idées émises dans ce paragraphe et une bibliographie complète. — Picavet, v. outre les études citées en note : *La valeur de la scolast.* (dans Biblioth. du Congrès de Philos., t. IV, 1902); *L'origine de la phil. scol. en France et en Allemagne* (Biblioth. école htes études, t. I, 1888); *La scolastique* (R. intern. enseignement, avril 1893.) L'auteur développe les points de vue signalés. — Freudenthal, *Zur Beurtheilung d. Schol.* (Arch. f. Gesch. Philos. III, 1890). Vague. — Dewey, *Scholasticism* (Dictionary of Philos. a. Psychol. de Baldwin, 1902). Faible. — Lindsay, *Scholastik a. mediaeval Philosophy* (Arch. f. Gesch. d. Philos., 1901). Faible. — Delacroix, *La philos. médiévale latine jusqu'au XIVe s.* (Revue synth. histor., 1902). Revue bibliogr. génér. des ouvr. récents. — Blanc, *Introduction à la philosophie* (dans la Pensée contemporaine, février 1904), discute nos conclusions et fait consister la scolastique dans un accord de la raison et de la foi.

Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique* (trad. frçse, 1876). Bon, pourrait être plus méthodique. — Schneid, *Aristoteles in der Scholastik* (Eichstädt, 1875). — Chollet, *L'aristotélisme de la scolastique* (Dictionn. de Théol. cathol. de Vacant). Vue d'ensemble mise au courant des travaux récents.

Huit, une série d'articles sur le platonisme au moyen âge, dans Ann. Philos. Chrét. Nouvelle série, t. 20-22. M. Picavet recherche aussi dans ses travaux la part d'influence qui revient à des éléments autres que l'aristotélisme.

§ 2. — *Division de la philosophie médiévale.*

121. **Limites chronologiques du moyen âge philosophique.** — Suivant une chronologie généralement reçue, le moyen âge s'étend depuis la mort de Théodose, en 395, jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453. Si l'on tient compte que l'évolution de la scolastique forme l'événement capital de la philosophie pendant cette époque, on ne peut sans une double réserve adapter ces limites chronologiques à la philosophie médiévale. D'une part, les premiers écrits où l'on pressent un mode de penser nouveau, fruits précoces et peu savoureux de la civilisation nouvelle, sont postérieurs à 395 ; ils n'apparaissent pas avant le Ve siècle, ou même plus tard [1]). Par contre, il y eut pour la philosophie médiévale et la philosophie

[1]) Willmann (*op. cit.*, II, 342) fait commencer la scolastique à la première moitié du VIIIe s. avec les πηγὴ γνώσεως de J. Damascène (v. p. l.), parce que les parties de cet ouvrage sont précédés de κεφάλαια φιλοσοφικά.

moderne une période assez longue de compénétration, car le moyen âge ne fut pas séparé de l'âge moderne par des faits violents comme ceux qui marquent la disparition de l'empire romain et la constitution des sociétés germaniques. Voilà pourquoi les destinées de la philosophie médiévale se prolongent bien au delà de 1453, jusqu'en plein XVIIe siècle.

L'évolution *autonome* de la philosophie médiévale, et principalement de la scolastique, est le critère dont doit s'inspirer une délimitation. A choisir d'autres critères, on s'expose à renverser les faits fondamentaux de la chronologie [1]). M. Picavet, qui fait débuter le moyen âge philosophique non seulement avec les philosophes chrétiens, mais même avec un groupe de néo-platoniciens, de platoniciens éclectiques, et de néo-pythagoriciens, parce qu'*ils ont influé sur les systèmes de philosophie chrétienne,* se voit obligé de « commencer le moyen âge à la fin du Ier siècle *avant* l'ère chrétienne » et de le prolonger jusqu'à nos jours [2]).

122. Division de la philosophie du moyen âge. — La philosophie du moyen âge s'est développée simultanément en Occident, à Byzance, et dans divers centres orientaux ; mais de ces trois philosophies, occidentale, byzantine, orientale, c'est la première qui est la plus importante. D'autre part, la philosophie scolastique représente en Occident le courant d'idées principal. De là, on peut établir les divisions de la philosophie médiévale *a potiori*, en se guidant sur le développement de la scolastique.

[1]) BRUCKER prend pour point de départ du moyen âge philosophique le XIIe s. (*Historia critica philos.* III, 709). Il est vrai qu'il écrit au XVIIIe s., où on ne connaissait presque rien du haut moyen âge. — [2]) *Entre Camarades,* pp. 71 et 74. On peut noter, en ce qui concerne le « terminus a quo », que le point de vue de M. Picavet l'obligerait a reculer les débuts du moyen âge au delà du néo-platonisme, et notamment jusqu'à Aristote dont l'influence fut plus grande sur la pensée chrétienne que celle des néo-platoniciens. En ce qui concerne le « terminus ad quem », M. Picavet semble dire qu'il y a encore aujourd'hui coexistence de la civilisation médiévale et de la civilisation moderne. Nous croyons plutôt qu'il y eut un moment d'*arrêt* dans la philosophie scolastique, quand aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, elle fut remplacée, même chez les catholiques, par d'autres philosophies. La reprise de la scolastique, ou la néo-scolastique, appartient par son esprit, non au moyen âge, mais à la philosophie contemporaine. Cf. notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. Deuxième Partie.

A ce point de vue, les événements qui déterminent la renaissance scientifique du XIIIe s. font époque ; la période qui précède se résume dans une longue et pénible élaboration. Au XIIIe s., la scolastique déploie toutes les richesses de son génie, mais son apogée n'est pas de longue durée. La décadence s'annonce déjà au XIVe s. et s'affirme au XVe s. A partir de la seconde moitié du XVe s. et jusqu'au XVIIe s., on peut dire que la scolastique s'alanguit, d'autant plus qu'elle est assaillie de toutes parts par des systèmes nouveaux, précurseurs de la philosophie moderne. En vain quelques esprits distingués essaient, au XVIe s., de relever le prestige de la suzeraine dépossédée : la réaction qu'ils provoquent est locale et éphémère, si on la compare au glorieux passé vers lequel ils s'orientent.

En conséquence, nous distinguons dans la philosophie médiévale quatre périodes :

Première période ou période de formation (du IXe jusqu'à la fin du XIIe s.).

Deuxième période ou période d'apogée (XIIIe s.).

Troisième période ou période de décadence (XIVe s. et première moitié du XVe s.).

Quatrième période ou période de transition de la philosophie du moyen âge à la philosophie moderne (de la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.).

Aux divisions de la philosophie occidentale se rattachera l'histoire de la pensée byzantine et orientale. Pendant la première période, ces trois courants intellectuels se développent parallèlement dans une entière indépendance ; Paris, Byzance, Bagdad sont trois centres d'études isolés l'un de l'autre : des sections distinctes seront consacrées à l'exposé de ces mouvements divers. Mais à partir du XIIIe siècle, les trois courants se fusionnent : la philosophie occidentale puise dans l'infiltration des idées arabes et byzantines une vitalité nouvelle et durable ; par contre, la philosophie arabo-juive disparaît rapidement et la philosophie byzantine languit jusqu'à son extinction au XVe s. Voilà pourquoi, dans les trois dernières périodes, on traitera

incidemment des philosophies byzantine, arabe et juive, sans leur consacrer des sections spéciales.

Enfin, il n'y a pas lieu de tenir compte, en Occident, d'un principe de classification géographique, la philosophie étant internationale, comme toute la culture scientifique et la civilisation du moyen âge.

123. **BIBLIOGRAPHIE.** — PICAVET, *Le moyen âge, caractéristique théologique et philosophico-scientifique. Limites chronologiques.* Dans *Entre Camarades* (Paris, 1901). Considérations très générales. — V. de nombreuses divisions de la philosophie dans les traités signalés.

§ 3. — *Sources anciennes et modernes d'ordre général.*

124. **Les sources anciennes.** — Les manuscrits philosophiques du moyen âge constituent évidemment la source primordiale d'une histoire philosophique. Ils sont disséminés, en très grand nombre, dans les fonds des bibliothèques européennes. Beaucoup sont inédits et même inconnus. L'histoire de la philosophie bénéficiera de la publication entreprise, un peu partout, des catalogues de manuscrits pour les diverses bibliothèques. D'autre part, la publication des textes inédits, la réédition critique, et surtout le travail d'attribution des œuvres, particulièrement délicat pour la philosophie du moyen âge, se poursuivent vigoureusement depuis quelques années.

En dehors des œuvres de philosophie, il faut, pour trouver d'autres documents, consulter les sources générales de l'histoire des idées, le moyen âge n'ayant pas laissé des travaux consacrés *ex professo* à l'histoire de la philosophie. Ces sources sont très nombreuses et de valeur inégale. Ce sont, par exemple, les œuvres des annalistes anciens, continuateurs du *de viris illustribus* de S. Jérôme (Isidore de Séville, Sigebert de Gembloux, Honoré d'Autun, etc.) et dont les renseignements ont été rassemblés par Trithemius au XVe, Miraeus au XVIIe, Fabricius au XVIIIe s. Ce sont surtout les histoires-biographies de tous les écrivains d'un ordre religieux : chaque ordre eut son ou ses annalistes ; très souvent ils sont tentés de magnifier le passé, mais des compilations comme celle de Quetif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris, 1719, 2 vol. ont une grande valeur historique. Ce sont aussi les dictionnaires de biographies nationales, constitués par pays (parfois par provinces), comme l'*Histoire littéraire de France*, commencée par les Bénédictins de St-Maur au XVIIIe siècle. Les nombreux recueils de *Scriptores Ecclesiae* fournissent aussi des documents, à raison des liens qui ont uni la philosophie à la théologie.

Ces sources anciennes n'étant pas propres à la philosophie du moyen âge,

nous renvoyons aux bibliographies modernes qui s'en occupent *ex professo*, nous réservant toutefois de mentionner l'une ou l'autre de ces sources à propos d'une question spéciale. Les principaux ouvrages modernes de bibliographie générale sur le moyen âge sont : EBERT, *Allgemeine Geschichte d. Litteratur des Mittelalters im Abendlande* (3 Bd. 1874-1887) ; H. OESTERLEY, *Wegweiser durch die Litteratur der Urkundensammlungen* (2 Bd. 1885, 1886) ; U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. 1. Bio-Bibliographie (Paris 1877-1886, et suppl. 1888) ; POTTHAST A., *Bibliotheca historica medii aevi* (2. Aufl. 1896) ; BERNHEIM E., *Lehrbuch der historischen Methode und d. Geschichts-philosophie* (4e Aufl. 1903) et les bibliographies relatives à des pays particuliers comme WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte d. 13. Jahrh.* (7. Aufl. 1904) ; LORENZ O., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrh.* (3. Aufl., 2 Bd., 1886).

125. Ouvrages modernes. — On ne trouvera dans cette bibliographie que les ouvrages et les études relatifs à la philosophie du moyen âge en général. Les ouvrages spéciaux seront signalés au cours du livre. De plus, cette liste n'est pas complète, elle n'embrasse que les œuvres les plus importantes ou les plus récentes.

1° *Ouvrages généraux sur l'histoire philosophique du moyen âge.* — STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. I-III (Mayence, 1864-1866). Grande valeur doctrinale, devenu insuffisant au p. v. documentaire ; HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique* (3 vol. 1872-1880). Très érudit, se méprend sur les doctrines philosophiques qu'il mutile d'ailleurs, au p. v. rationaliste, à consulter avec prudence ; UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, II. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit (8. Aufl., 1898) ouvr. très précieux au p. v. bibliographique. Une partie de l'ouvr. est revue par M. Baumgartner, une autre par M. Wehofer ; WINDELBAND, *Zur Wissenschaftsgeschichte der romanischen Völker* (dans GRÖBER, *Grundriss d. romanischen Philologie*, II³, 1893, pp. 550-578), objectif. Très résumé. Suit ordre chronologique ; WILLMANN, *Geschichte d. Idealismus*, t. II. Pères de l'Église et moyen âge (Brunswick, 1896). Étude idéologique. Excellent ; GONZALEZ, *Histoire de la Philosophie*, t. II (1898). Bon, mais insuffisant ; ERDMANN, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie* (4e Aufl., 1896), résume œuvres philos. et trav. modernes. Les travaux de WERNER embrassent presque tout le moyen âge, mais sont faits souvent avec légèreté et l'auteur prend pour norme de ses jugements la théorie surannée du Guntherianisme (v. plus loin au cours de l'ouvrage) ; ADLHOCH B., *Praefationes ad artis Scholasticae inter Occidentales fata* (Brunae, 1898), intéressant, l'auteur exagère le côté idéologique et ne tient pas assez compte de l'ordre historique ; DE WULF, *Histoire de la philos. scol. ds. les Pays-Bas, etc.* (Louvain, 1895) ; *Introduction à la Philosophie néo-scolastique* (Louvain, 1904). La première partie contient des études générales sur la scolas-

tique et le moyen âge. On annonce de M. Picavet une *Histoire comparée des philosophies médiévales.*

2° *Histoire par branche.* — PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* Bd. II-IV (Leipzig, 1885, 1867, 1870). Cite beaucoup de textes. Très documenté. Ouvr. de valeur ; SIEBECK, *Geschichte d. Psychologie,* I, 2. Die Psychologie von Aristoteles bis zum Thomas von Aquino. La partie médiévale est écourtée. — Articles du même dans *Archiv f. Gesch. d. Philos.,* Bd. I-II (1888-90) ; OTTO WILLMANN, *Didaktik als Bildungslehre* (3e édit., Brunswick, 1903). Le t. I contient, après une introduction, une étude historique, *Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens.* Les § 17-20 intéressent la didactique et la pédagogie médiévales. Vues d'ensemble. Excellent ; WERNER, *Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol.* (1876). Très subjectif, comme tous les ouvr. de Werner ; MABILLEAU, *Histoire de l'atomisme* (Paris, 1895).

Sur l'histoire des sciences : BERTHELOT, *La Chimie au moyen âge* (1893) ; CANTOR, *Vorlesungen über d. Gesch. d. Mathematik,* II et III (1894) ; HÖFER, *Histoire de l'astronomie* (1873) ; JESSEN, *Botanik d. Gegenwart u. Vorzeit* (1864) ; CARUS, *Geschichte d. Zoologie* (1872) ; HASER, *Lehrbuch d. Gesch. d. Medecin* (1875).

3° *Collections de textes et d'études spéciales.* — Signalons : MIGNE, *Patrologiae cursus completus.* 1° Series latina, 221 vol., 1844-1855. 2° Series graeca, 161 vol., 1857-1866, où l'on trouve de nombreuses éditions d'œuvres du moyen âge. Collection bien connue et très précieuse ; SIGMUND BARACH, *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis,* 2 vol. ont paru 1876-1878, interrompu ; *Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. nationale.* Très riche en informations sur des ms. philosophiques latins ; HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques mscrits latins de la Biblioth. nationale,* publiés par Hauréau, 6 vol., 1890-1893. Ensemble de notes sur divers ms. philosophiques, par ordre numérique. Précieux ; EHRLE, *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae,* 2 vol. parus très soignés, interrompu ; DE WULF, *Les Philosophes Belges* (partie d'une collect. plus grande : *Les Philosophes du moyen âge,* Louvain et Paris, 1901-1904), 2 vol. parus ; *Scriptores rerum Britannicarum,* contient poèmes, archives, œuvres philosoph. composés par des Anglais au moyen âge ; *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* édité à Münster, par BAEUMKER et VON HERTLING. Collection de grande valeur. De 1891 à 1903, 19 fascicules ont paru.

4° *Ouvrages sur la civilisation et sur l'histoire générale des idées au moyen âge.* — REUTER, *Geschichte d. religiösen Aufklärung im M. A.,* 2 Bd. (1875-1877) ; POOLE R. L., *Illustrations of the history of medieval thought* (1884). Série de monographies ; VON EICKEN, *Geschichte und System d. mittelalt. Weltanschauung* (1887) ; W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), I, 338 et suiv.— M. BAEUMKER a annoncé un ouvrage, *Die mittelalterliche Weltanschauung* dans la collect. de v. Below u. Meinecke ; *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte* (Munich, Oldenbourg).

5° *Ouvrages sur l'histoire de la théologie et de la religion.* — FERET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Le moyen âge,* Paris, 1894-1897, 4 vol. Le premier vol. étudie les origines et les écoles du XI° et XII° s., le vol. II est consacré à la seconde moitié du XIII° s., le vol. III au XIV° s., le vol. IV au XV° s. Peu critique. Biographies très documentées. Peu de place à l'histoire des idées ; HEFELÉ, *Histoire des conciles* ; SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit* (Fribourg, 1882). Point de vue catholique ; HARNACK, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte,* Bd. III, 3° édit. 1894. Point de vue protestant.

6° *Dictionnaires. — Dictionn. des sciences philosoph.* de FRANCK (2° édit. 1875). Beaucoup d'art. de M. Hauréau, inspirés des vues génér. de l'auteur ; *Dictionary of Philosophy and Psychology* de BALDWIN (1901). Faible en ce qui concerne le moyen âge ; *Dictionnaire de théologie catholique,* commencé par VACANT en 1899, et continué par MANGENOT. En avril 1904, 12 fasc. avaient paru. Nombreux articles de valeur sur la philosophie du moyen âge ; HURTER, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae,* t. I (jusqu'en 1109), 3° édit. en 1903. Précieux. La nouvelle édit. du t. II (1109-1563) n'a pas paru ; WETZER U WELTE, *Kirchen-lexicon,* 2. Aufl.

7° *Sciences auxiliaires.* — Sur la philologie philosophique du moyen âge : DUCANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1840, 6 vol.). Il n'existe pas à notre connaissance de traité spécial relatif à la *paléographie* philosophique. C'est une lacune, beaucoup d'abréviations dans les manuscrits étant propres aux auteurs philosophiques.

8° *Revues.* — Il n'y a pas de revues spéciales pour l'histoire de la philosophie du moyen âge, mais on trouve un grand nombre d'études dans : *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters,* de EHRLE et DENIFLE ; *Philosophisches Jahrbuch,* de GUTBERLET ; *Annales de Philosophie chrétienne,* dirigées actuellement par M. DENIS ; *Revue Thomiste,* de Fribourg ; *Revue Néo-Scolastique,* de Louvain ; *Archiv für Geschichte der Philosophie,* de STEIN ; *Zeitschrift für katholische Theologie,* d'Innsbruck ; *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theologie,* de Paderborn.

On y peut noter aussi quelques revues consacrées au moyen âge en général : *Bibliothèque de l'école des chartes ; Le moyen âge* (études orign. et analyses).

PREMIÈRE PÉRIODE.

La Philosophie médiévale jusqu'à la fin du XIIe siècle.

—

Section 1re. — La Philosophie médiévale en Occident.

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES.

126. Caractères généraux de la scolastique pendant cette période. — 1° *Lente démarcation du terrain de la philosophie.* La formation des sociétés médiévales sur les ruines accumulées par des envahisseurs barbares présente les caractères d'un début de civilisation. La science prend d'abord des allures encyclopédiques.

Au VIIe s., ISIDORE DE SÉVILLE (Hispalensis, 560-636) dans ses *Originum seu Etymologiarum l. XX*, ne disserte pas seulement sur les sept arts libéraux, mais sur toutes les données de savoir qu'il parvient à rassembler : médecine, jurisprudence, écriture, langues et littérature, étymologies, aperçus d'anthropologie, de zoologie, de géographie générale et locale, architecture, agriculture et horticulture, art de la guerre, description de métaux, de poids et de mesures, navigation, habillement, etc., tout ce qui mérite d'être connu trouve place dans cette revue universelle [1]).

On reconnaît les mêmes tendances chez BÈDE LE VÉNÉRABLE (673-735), le célèbre moine de Jarrow (Northumberland), qui

[1]) Le même caractère encyclopédique domine l'œuvre théologique du célèbre contemporain d'Isidore, le bénédictin S. GRÉGOIRE LE GRAND, pape (vers 540-604). V. HURTER, *Nomenclator*, etc., I, 557.

passe pour le plus grand personnage intellectuel de son temps. Son ouvrage capital *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, où l'on trouve comme un reflet de l'exubérante vie des traités similaires de Grégoire de Tours, est regardé comme le premier essai d'histoire anglaise. Outre des traités théologiques, Bède est l'auteur de divers travaux scientifiques et chronologiques, notamment d'un opuscule *de orthographia liber*, et d'un autre *de natura rerum* qui s'inspire d'Isidore de Séville [1]).

Mais, au point de vue philosophique, le représentant le plus influent de cette littérature encyclopédique est RHABAN MAUR (Rhabanus Magnentius Maurus, 776-856), abbé de Fulde et archevêque de Mayence, à qui son ouvrage *de clericorum institutione* a valu le titre de « praeceptor Germaniae ». Son traité *de universo* élargit encore la table des matières abordées par Isidore de Séville, et constitue le dictionnaire encyclopédique du haut moyen âge. Rhaban Maur recueille, entre autres textes anciens, une centaine de vers de Lucrèce qui servent de base à la connaissance qu'eurent de Lucrèce et d'Épicure les écoles préscolastiques. C'est ainsi qu'à la suite du philosophe latin, Rhaban tient que tout être, sauf Dieu, est de nature corporelle [2]).

Cependant, peu à peu, la division du travail s'accuse : la philosophie se détache des sciences connexes et grandit [3]).

2° *Position graduelle des problèmes philosophiques*. Le moyen âge n'a pas agité, du premier jour, tous les problèmes d'une philosophie intégrale. Forcé de renouer péniblement le fil de la tradition, interrompu par les malheurs du temps, il a dû constituer,

[1]) Le moyen âge a faussement attribué à Bède le *Liber de constitutione mundi*, ainsi qu'un répertoire de textes philosophiques, *Axiomata philosophica venerabilis Bedae*, empruntés à un grand nombre d'auteurs, dont plusieurs postérieurs. — [2]) Cf. PHILIPPE, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du III° au XIII° s.*, p. 58 (Paris, 1896). Rhaban est en même temps exégète et commentateur des Écritures.—[3]) Le *Hortus deliciarum* de Herrad de Landsberg, écrit au XII° s. pour l'instruction de religieuses, peut être cité parmi les œuvres encyclopédiques de cette première période. Mais ce recueil bénéficie de tous les progrès accomplis par la scolastique. On y trouve notamment une division de la philosophie en *ethica, logica, physica*, et les sept arts libéraux servent de préliminaires à la philosophie (131). WILLMANN, *Didaktik*, I, 278, n. 1.

pièce par pièce, grâce à un vigoureux effort de réflexion, les *cadres* philosophiques.

Tout le monde sait que le début du moyen âge professe un culte exagéré pour la *dialectique*, et cette dialectique, prépondérante dans le *trivium*, se bornait trop souvent à l'étude des mots et des formes logiques, ou négligeait les rapports de ces formes avec la réalité extérieure. Il faut chercher la cause de cette fausse orientation dans l'éducation philosophique des premiers scolastiques et dans les auteurs dont ils s'inspirent. On verra plus loin que les principaux traités en usage dans les écoles des premiers siècles conspirent à accentuer la logique formelle. Cependant, de bonne heure, mais progressivement, les spéculations débordent de toutes parts les limites trop resserrées de la dialectique. Par la force même des choses, les problèmes de *cosmologie*, de *théodicée* se dressent devant la raison, sans compter que les discussions théologiques et la controverse naissante des universaux apprennent à manier une foule de notions *ontologiques*, relatives à la nature, à Dieu, à l'être en général. Les études de *psychologie* se multiplient au XIe siècle, et c'est l'indice non équivoque du progrès philosophique.

A la fin du XIIe siècle, c'est-à-dire avant la grande révolution intellectuelle qui partage en deux versants l'histoire de la philosophie scolastique, on agite toutes les questions vitales. Cette lente élaboration d'une synthèse est un des faits les plus intéressants de cette période.

3° *Défaut de systématisation*. La scolastique a créé graduellement *les cadres* de ses débats, en élargissant sans cesse ses investigations. Comment a-t-elle *rempli ces cadres ?*

Le XIIIe siècle est en possession d'une synthèse superbement équilibrée, dont tous les éléments sont solidaires et dominés par un principe d'unité. Or, cette convergence des théories philosophiques fait généralement défaut dans les œuvres antérieures au XIIIe s.

C'est d'abord que la scolastique de cette période puise ses doctrines à des sources opposées entre elles. Tronquant tel

auteur, comprenant mal tel autre, ignorant de tous la parenté historique et logique, les systèmes qu'elle engendre accueillent des éléments hétérogènes, parfois contradictoires. Il manque à la scolastique de cette période un génie puissant qui inspire son éclectisme et solidarise ses éléments emprunts. Ce génie propre, pleinement épanoui au XIIIe s., est lui-même en voie de formation pendant la première période.

On peut rattacher à divers groupes les influences disparates qui travaillent la scolastique : le groupe des idées platonico-augustiniennes est prépondérant, et l'emporte en influence sur les idées aristotéliciennes. A côté de ces deux groupes on reconnaît l'action moins importante mais réelle de diverses théories pythagoriciennes, épicuriennes, stoïciennes, néo-platoniciennes, arabes.

La *division des branches philosophiques* n'est pas uniforme, mais la plupart des classifications sont apparentées à la division platonicienne de la philosophie (en logique, éthique, et physique) et plusieurs la reproduisent.

Dans la *dialectique*, Aristote règne sans rival, et les commentateurs platoniciens connus des scolastiques s'inclinent unanimement devant cette royauté, que des circonstances extrinsèques (**133**) contribuent à accentuer. S. Augustin lui-même recommande l'étude de la dialectique, et ces recommandations ont bénéficié à Aristote (**99**, 1°). Malheureusement la dialectique ne trouve pas dans la métaphysique de cette époque un contrepoids suffisant. De plus, la méthode déductive ou synthétique est prédominante jusqu'à la fin du XIIe s., et cette prédominance s'explique par la place réduite qui se trouve faite à la psychologie et à l'observation. Jean Scot Eriugène, dans le parti antiscolastique, et S. Anselme, chez les scolastiques, sont les types les plus purs de philosophes déductifs. Au fur et à mesure que la pensée murit, on corrige ce que ce procédé synthétique a d'excessif, mais il devait appartenir au XIIIe siècle d'instaurer la philosophie sur la double méthode analytico-synthétique.

La *métaphysique* demeure fragmentaire jusqu'au XIIIe siècle et

manque de cohérence [1]). Elle accuse un mariage bizarre d'idées aristotéliciennes et platoniciennes. Au *Timée* on emprunte l'énoncé du principe de causalité, à Aristote le schema des quatre causes, mais on ne parvient pas à équilibrer une étiologie [2]). La doctrine séductrice des Idées platoniciennes, mère du réalisme outré, est menée de front avec les théories aristotéliciennes de la substance, de la nature, de la personne, des catégories, et il faudra plusieurs siècles avant de rencontrer une solution satisfaisante du problème métaphysique des universaux. — On connaît aussi, par la voie indirecte de S. Ambroise et de Boèce, et par les déclarations hésitantes de S. Augustin (**101**), la composition de la matière et de la forme. Mais cette doctrine organique du péripatétisme ne joue qu'un rôle effacé, et est presque toujours mal comprise. La matière, pour les uns, est le chaos primitif des éléments (Alcuin), pour les autres, elle est l'atome matériel, résidu ultime de la division (les atomistes, G. de Conches) ; pour d'autres encore, la matière est une masse qualitativement constituée et douée d'un mouvement dynamique (école de Chartres). Si d'aucuns (Isidore de Séville, Rhaban Maur, Gilbert de la Porrée) soupçonnent le caractère d'indétermination absolue et de passivité qu'Aristote reconnaît à la matière, ils sont incapables d'approfondir cette notion. De même, la forme n'est pas considérée comme le principe substantiel de l'être, mais comme la *somme* de ses propriétés [3]). Dès lors, le devenir et le mouvement n'affectent pas la réalité fondamentale des choses, mais l'apparition et la disparition de propriétés, consécutives à cette réalité [4]). On peut dire de la théorie hylémorphique, pendant

[1]) C'est aussi l'avis de M. ESPENBERGER, *Die Philos. d. Petrus Lombardus*, etc. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittel., III, 5). Münster, 1901, p. 36; de DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, p. 149, et sv. passim. — [2]) Cf. ESPENBERGER, *op. cit.*, pp. 67 et suiv. la notion de la causalité au temps de P. Lombard et l'indication des sources. — [3]) V. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrh. dargest.* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittel., II, 4). Münster, 1896. Cette excellente monographie est riche en indications sur l'histoire des idées scolastiques. — [4]) Cette interprétation de la doctrine hylémorphique est due à la transposition d'une théorie logique dans le domaine métaphysique. L'étude de la matière et de la forme n'est pas basée

le haut moyen âge, qu'une antinomie éclate entre l'*esprit* réel des formules qu'on emploie et le *sens erroné* qu'on leur prête.

Les doctrines *cosmologiques* manifestent les mêmes indécisions. On vient de voir qu'une conception fausse de la matière première sert de base à des systèmes atomistes. De même, sous l'influence de la théorie platonicienne de l'âme du monde, ou du *fatum* des stoïciens, on attribue volontiers à la nature, comme telle, *un être* propre, une vie autonome — ce qui n'empêche pas plusieurs scolastiques, et des meilleurs (Abélard, Jean de Salisbury p. ex.) de proclamer avec Aristote l'individualité de toute substance naturelle contenue dans cet univers : deux thèses inconciliables.

En *psychologie*, d'autres oppositions se manifestent. On peut dire que jusqu'au XIIIe siècle, la psychologie des scolastiques est principalement augustinienne et platonicienne. L'homme est un microcosme, un miroir de l'univers. S. Augustin fournit la théorie du processus de nos connaissances ; d'aucuns même interprètent dans un sens augustinien la doctrine de l'abstraction ! La plupart lui empruntent également ses divisions des facultés de l'âme, et sa théorie de l'absence de toute distinction réelle entre l'âme et ses facultés. Toutefois, le *Metalogicus* de Jean de Salisbury (IV, 9) signale la théorie de la multiplicité réelle des puissances de l'âme, que certains, dit-il, opposent à la conception augustinienne [1]). A ces études sur les activités psychiques, on joint, depuis Constantin l'Africain (v. p. l.), des observations physiologiques inspirées de la science arabe ; mais ces observations très souvent accusent une tendance à confondre le phénomène psychique et le phénomène physiologique, et de la sorte, s'accordent mal avec d'autres théories idéologiques. Quant à la

sur le processus cosmique ; elle est calquée sur la théorie du jugement. Les êtres sont composés de matière (sujet) et de forme (propriété), tout comme le jugement est composé d'un sujet et d'un prédicat. Nous empruntons cette explication à M. BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 57 et suiv. — [1]) Cf. FRIEDRICH, *Geschichte d. Lehre von den Seelenvermögen bis zur Niedergange der Scholastik* (dans Pädagog. Abhandl. V, 1) 33 p. Rassemble les matériaux, mais ne les élabore pas.

nature de l'homme, tout ce qui touche à l'origine et à la destinée de l'âme est étudié avec une prédilection marquée. Les hésitations de S. Augustin entre le créatianisme et le traducianisme des âmes trouvent un écho aux premiers siècles. Jusqu'au XIIe siècle, il y a des traducianistes, et ils ne remarquent pas qu'en défendant la spiritualité de l'âme — une thèse universellement admise sur la foi de Platon — ils versent dans une contradiction évidente. C'est encore dans l'esprit de la psychologie platonicienne que l'on résout les rapports de l'âme et du corps. L'âme est unie au corps, suivant les relations du nombre (Pythagore), comme le pilote à son navire, le cavalier à sa monture. Et malgré l'*indépendance* de ses substances composantes, on affirme l'*unité* de l'homme. Bien qu'on connaisse [1]) la définition aristotélicienne de l'âme (« l'âme est l'entéléchie du corps »), on se refuse à faire de l'âme la forme substantielle du corps — c'est-à-dire, suivant les conceptions d'alors, à regarder l'âme comme une *propriété* de la matière ! Il est hors de doute que la doctrine platonicienne doit une part de son triomphe facile à cette fausse interprétation de la matière et de la forme [2]).

Quant à la *morale*, on la traite principalement à un point de vue théologique, ou bien, le petit nombre de ceux qui s'en occupent en philosophes, se livrent à la description des vertus particulières, à la façon des stoïciens.

Reste la *théodicée* qui fut toujours regardée par les scolastiques comme un des chapitres les plus importants de la philosophie. S. Augustin, le pseudo-Denys, Boèce avaient légué de longues dissertations sur l'existence et la nature de Dieu, sur la création et l'exemplarisme ; on retrouve aussi dans cette période les traditions pythagoriciennes sur l'harmonie et sur le nombre. D'Aristote on reprend la notion du premier moteur, mais on

[1]) Par Chalcidius, qui d'ailleurs oppose à cette définition les mêmes critiques que les scolastiques de la première période. — [2]) Pour la même raison, on refusait d'expliquer par la théorie de matière et forme la composition des autres êtres vivants. Les uns niaient l'âme des bêtes, les autres en faisaient un *spiritus* corporel, etc.

blâme le Stagirite d'avoir nié la Providence [1]). On se reporte plus amoureusement à Platon, le *symmystes veri*, parce qu'il enseigne, au rapport de Jean de Salisbury, l'existence de Dieu ou du Bien suprême, la distinction du temps et de l'éternité, celle des idées et de la matière [2]). Toutes ces doctrines platoniciennes étaient interprétées d'ailleurs dans un sens augustinien, et notamment on y croyait découvrir la théorie de la création, de l'exemplarisme, et de la science de Dieu.

Enfin, la scolastique de la première période s'inspire de S. Augustin pour fixer les *rapports de la philosophie et de la théologie ;* elle précise et enrichit ses enseignements ; mais ne parvient pas à formuler la doctrine complète que l'on trouve au XIIIe siècle, à la première page des Sommes théologiques.

En résumé, si l'on excepte la théodicée, on peut dire de la philosophie de cette période qu'elle ressemble à un creuset où des matériaux disparates sont en fusion. Jean de Salisbury aurait pu appliquer à tous les hommes de ce temps, ce qu'il écrit au sujet des philosophes chartrains, soucieux de concilier Platon et Aristote : « ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui toute leur vie se sont contredit » (*Métal.* II. 17). Au fur et à mesure que la scolastique grandit, elle élimine les éléments contradictoires, et ses aspirations vers l'unité sont l'indice du développement intellectuel du IXe au XIIe siècle. La langue même des scolastiques trahit les tâtonnements de la pensée ; elle doit acquérir par degrés la précision qu'on admire au grand siècle. A comparer la philosophie des écoles du premier moyen âge aux synthèses harmonisées du XIIIe siècle, on voit qu'on assiste à un travail génétique, à l'*enfantement même des solutions scolastiques :* une étude détaillée des philosophes de cette période conduira aux mêmes conclusions. Cependant le défaut de systématisation n'a pas entièrement disparu des productions terminales du XIIe s., bien qu'elles soient les plus remarquables de cette

[1]) V. J. SALISBURY, *Metalogicus*, IV, 27 : Quod Aristoteles in multos erravit. —[2]) Principio docet esse Deum, distinguit ab aevo. — Tempus et ideas applicat, aptat hylen. J. SALISBURY, *Entheticus*, vers 941-942.

période. Bien plus, certaines antinomies résisteront et iront se perpétuer au XIIIe siècle.

127. Origine des questions philosophiques sur le terrain de la théologie. — Il faut chercher sur le terrain de la théologie les origines de plusieurs problèmes de philosophie scolastique, en ce sens que ceux-ci surgirent à l'occasion de controverses théologiques. Aux IXe et Xe siècles, la querelle de la prédestination souleva le problème de la liberté humaine et de ses rapports avec la providence et la justice divines ; la controverse Paschasienne sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie donna naissance aux dissertations sur la substance et l'accident ; le dogme de la Ste Trinité suggéra la discussion des notions de nature, d'individu, de personne ; le mystère de la transsubstantiation provoqua l'étude du devenir (Cf. Chap. II, Art. 2, § 2).

Cela ne veut pas dire que les deux ordres de recherches aient été confondus (**106**, **113**) ; car autre chose est la *genèse* d'une controverse philosophique, autre chose sa *signification* et sa valeur propre. De fait, on ne tarda pas à poser les questions philosophiques pour elles-mêmes, abstraction faite de leurs répercussions en théologie.

128. Organisation des écoles philosophiques. — Le haut moyen âge connut deux ou même trois types d'écoles ; l'enseignement de la philosophie y est mené de front avec l'enseignement d'autres sciences (**131**). Ce sont :

1° Les *écoles monacales*, comprenant une double section : *a)* la *schola interior, claustri,* réservée aux moines ; *b)* la *schola exterior*, ouverte aux séculiers. La plupart des grands éducateurs de l'époque des Carlovingiens et des Othon appartiennent par leur formation ou leur profession à l'ordre bénédictin, à commencer par Bède le Vénérable, le scolastique de Jarrow qui fut, selon la tradition, le maître d'Alcuin. Dès le VIe et VIIe s., l'ordre de S. Benoît répandit des écoles par tout l'occident. Aux bénédictins se joignent au Xe s. les moines de Cluny, et au XIe s. d'autres souches détachées de la grande famille des moines d'occident.

2° Les *écoles épiscopales,* ou *cathédrales,* ou *capitulaires.* Au VIIIe s. un canon de Chrodegang de Metz († 766) organisa pour les clercs des églises épiscopales une vie commune, sur le modèle de la vie claustrale. On retrouve, dans ces écoles, le même fractionnement en écoles intérieures et extérieures.

Les chaires *(scholasticum officium)* sont briguées par des personnalités marquantes. Maintes fois, surtout dans les débuts, on voit les abbés de monastères, les évêques, les chanceliers, remplir les fonctions de scholasticus ou d'écolâtre. Plus tard, ce titre est dévolu aux simples *magistri scholae.*

3° Les *écoles du palais, scholae palatinae* ou *palatii,* dont la plus célèbre est la cour palatine des rois Francs. Ses professeurs étaient empruntés au monde ecclésiastique, et elle admettait indifféremment à ses leçons des clercs et des laïques. L'école palatine était attachée à la cour, et probablement se déplaçait avec elle.

129. La Renaissance Carlovingienne. Alcuin. — En 778, inspiré sans doute par Alcuin, qu'il avait appelé de la Grande-Bretagne, Charlemagne donna à Bangulf, évêque de Fulde, un capitulaire resté célèbre, où il encouragea la fondation d'écoles monacales et épiscopales. Ce fut le signal d'une brillante renaissance des études, qui demeure un des plus purs titres de gloire du grand empereur. La renaissance du IXe s. ne fut pas exclusivement philosophique ; elle s'étend à tous les domaines d'étude connus de ce temps. De plus, elle se rattache plus directement à l'antiquité profane qu'à la scolastique.

ALCUIN (735-804) fut la cheville ouvrière des réformes pédagogiques du souverain. Venu de l'école d'York, Alcuin rencontra Charlemagne en 781, enseigna pendant huit ans à sa Cour, où Charlemagne, ses fils et ses filles, suivirent ses leçons. Après une vie fiévreuse, Alcuin se retira à l'abbaye de S. Martin de Tours, y fonda une école et y mourut. Compilateur et grammairien, Alcuin ne mérite pas comme philosophe la réputation qu'on lui a faite. Il n'y a rien dans ses œuvres de logique qu'on ne trouve chez Boèce et Cassiodore. Par contre, Alcuin est un

puissant instaurateur d'idées. A l'école du palais il introduisit le *trivium* et le *quadrivium*, et ses livres survécurent comme manuels. Les écoles nées de l'impulsion qu'il donna aux études détinrent le monopole de la philosophie jusqu'à l'érection de l'université de Paris.

Principales œuvres intéressant la philosophie : *de virtutibus et vitiis ad Widonem comitem ; de animae ratione liber ad Eulaliam virginem* (emprunt à quelques thèses de psychologie augustinienne) ; *grammatica ; de dialectica.*

130. Principales écoles. — Parmi les écoles les plus en renom citons :

En *Angleterre*, l'école abbatiale d'York (ALCUIN).

Dans les *Pays-Bas,* les écoles capitulaires d'Utrecht (ADALBODE) ; de Liége (RATHÈRE, NOTGER, ADELMAN) ; de Tournai (ODON DE TOURNAI) ; les écoles abbatiales de Lobbes (ÉRACLE) ; de S. Laurent (RUPERT DE DEUTZ).

En *Germanie,* l'école de Fulde (RHABAN MAUR) ; de Münster (LUDGER) ; de Salzbourg (ARNOLPHE) ; de S. Gall (NOTKER LABEO, mort en 1022, y traduisit en allemand les traités connus de l'*Organon,* le *de consolatione philosophiae* de Boèce, le *de nuptiis mercurii et philol.* de M. Capella) ; de Reichenau (WALFRED STRABO).

En *France* surtout, l'école palatine illustrée par ALCUIN, J. SCOT ERIUGÈNE, FRIDUGISE († 834), AGOBARD, CANDIDE, RHABAN MAUR ; les écoles abbatiales de Tours (ALCUIN, RAINAUD DE TOURS) ; de Corbie (PASCHASE RADBERT) ; de Ferrières (LOUP DE FERRIÈRES) ; de Cluny (ODON) ; du Bec (LANFRANC, S. ANSELME) ; de Fleury (ABBON) ; d'Auxerre (REMI et HEIRIC) ; les écoles épiscopales de Lyon, de Reims (GERBERT) ; de Laon (ANSELME † 1117, et RAOUL). Les écoles de Chartres, sous la sage direction de l'évêque FULBERT (960-1028) le plus grand écolâtre de son temps, et après lui d'IVE DE CHARTRES († 1115) traversèrent deux périodes de splendeur. Surpassant en éclat toutes les autres écoles, elles purent rivaliser avec les écoles de Paris jusqu'au milieu du

XIIe siècle. ADELMAN de Liége et BÉRENGER de Tours suivirent les leçons de Fulbert à l'école de Chartres. Au XIIe s., les chanceliers BERNARD DE CHARTRES, GILBERT DE LA PORRÉE, THIERRY DE CHARTRES comptent parmi les personnalités les plus marquantes de leur époque. Au IXe s., Paris possédait déjà les trois écoles de Ste Geneviève, de S. Germain des Prés, de la Cathédrale. Leur renommée alla grandissant, et à partir de la deuxième moitié du XIIe s. la métropole française, groupant autour de ses chaires toutes les intelligences d'élite, éclipsa peu à peu les académies rivales.

131. Programmes d'études. — 1° *Les arts libéraux.* Antérieure au moyen âge [1]), la classification des sept arts libéraux (*artes liberales*, qu'on faisait dériver de *liber*, livre) fut vulgarisée par les compendiums de Boèce, Cassiodore, Martianus Capella, Alcuin. On les répartit en deux groupes :

a) Le *trivium (artes triviales, sermonicales, rationales)* forme le groupe principal et comprend la grammaire, la rhétorique, la dialectique.

La *grammaire* comporte l'étude des grammairiens — surtout Donat et Priscien — et des anciens classiques latins, Virgile, Sénèque, Horace, Térence, Juvénal et d'autres. La *rhétorique* est moins en vogue que chez les Romains. Cicéron, Quintilien, Marius Victorinus sont mentionnés dans l'Eptateuchon de Thierry de Chartres (v. p. l.), comme les modèles préférés de la rhétorique [2]). La *dialectique* remplit dans le trivium la plus grande place, et son importance grandit à mesure qu'on découvre les traités de l'Organon (133). Cet élargissement rapide de la dialectique fit tort aux études de grammaire et de rhétorique. Au latin classique certains préférèrent les barbarismes du latin scolaire, et les « modistes » dans leurs traités *de modis signifi-*

[1]) Les branches du Quadrivium sont signalées par Ammonius Saccas comme une subdivision des mathématiques (ZELLER, *op. cit.*, II', p. 177, n. 1). Mariétan croit découvrir l'origine de la classification complète des arts libéraux chez S. Augustin (*Problème de la classificat. des sciences* etc., pp. 54 [illegible] suiv.). — [2]) CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe* [illegible] et suiv.

candi soumirent cette langue nouvelle à leurs analyses dialectiques. Deux tendances se dessinèrent : dans certains centres — comme Orléans et Chartres — on mena de front le culte de la dialectique et celui de la rhétorique et de la grammaire (v. p. l.). Ailleurs on sacrifia à la dialectique ses deux sciences sœurs [1]).

b) Le *Quadrivium (artes quadriviales, reales, physica, mathematica)* comprend l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique. Les données encyclopédistes d'auteurs anciens, et à partir d'Adélard de Bath, les théories d'Euclide servent de base à l'enseignement des mathématiques et de l'astronomie ; l'étude de la musique est mise en rapport avec les cérémonies du culte.

Le quadrivium eut moins de succès que le trivium, les connaissances techniques qu'il comporte n'étant pas aussi facilement accessibles. Aux quatre branches du trivium on joignit de bonne heure la médecine.

2° *Les sciences naturelles et historiques*. En général, l'*enseignement* scientifique du haut moyen âge se borna au quadrivium. Cependant on fit quelques recherches sur la nature, principalement du côté des alchimistes. De plus, on trouve chez les premiers encyclopédistes de cette période (**126**) une collection de faits empruntés notamment à Pline. Gerbert touche à des questions de sciences naturelles (**141**), et celles-ci sont en honneur dans le monastère du mont Cassin (v.p.l.) et à l'école de Chartres. Quant à l'histoire, elle n'est pas cultivée pour elle-même, et ceux qui s'en occupent ne font que rééditer ce qu'ils ont lu chez un S. Jérôme ou un Eusèbe (p. 107, n. 1).

3° *La philosophie*. Les problèmes philosophiques proprement dits, graduellement posés à partir du VIIIe siècle (**126**, *2°*), et qui à la fin du XIIe siècle forment un ensemble remarquable, ne doivent pas être considérés comme un développement, une

[1]) Un trouvère du XIIIe s., Henry d'Andely, dans un poème allégorique sur la lutte des sept arts, symbolise ce conflit des grammairiens représentés par les orléanistes, et des dialecticiens représentés par les maîtres de Paris. Ceux-ci l'emportèrent. WILLMANN, *Didaktik*, I, 272.

annexe de la dialectique, de façon qu'il faille renfermer la philosophie dans le trivium (Ferrère, Mariétan et la plupart des historiens) ; mais il faut considérer la philosophie comme un stage plus élevé que les arts libéraux, une discipline nouvelle, qui reçut sa place dans les programmes scolaires entre les arts libéraux en dessous et la théologie au-dessus (Willmann). Cette hiérarchie fut lente à se préciser, mais elle est nettement établie au XIIe s. par Hugues de St-Victor *(Erud. didasc.* l. III) et pleinement adoptée au XIIIe s.

4° *La théologie* est enseignée simultanément avec la philosophie dans les grandes écoles.

132. Méthodes didactiques. — Dans la formation des méthodes scolastiques, il convient de distinguer les méthodes inventives ou d'élaboration doctrinale, et les méthodes d'enseignement. Les premières ont été signalées plus haut (p. 138) ; c'est des secondes qu'il s'agit ici. Les formes didactiques se sont lentement constituées, et leurs modifications sont remarquablement uniformisées dans les écoles d'occident. A l'adoption d'un même programme d'études dans les écoles abbatiales et monacales de tous les pays d'occident répond une organisation unique des méthodes d'enseignement, et les déplacements scolaires facilitent la vulgarisation des progrès adoptés.

Voici quelques particularités de la méthode scolastique :

1° L'enseignement scientifique est véhiculé par une *langue unique*, le latin philosophique, qui se constitue peu à peu.

2° Le *commentaire* d'un texte est la forme première et la plus naturelle de l'enseignement. Mais on voit apparaître de bonne heure des *études monographiques*. Celles-ci ne constituent pas des traités au sens moderne du mot, consacrés à l'étude *ex professo* d'une branche philosophique, — mais des opuscules ayant chacun leur plan propre.

3° La *systématisation didactique* d'une question déterminée, rudimentaire au début, se dessine nettement à partir d'Abélard, qui trace les linéaments d'un schema formel auquel la scolastique tout entière devait demeurer fidèle (v. p. h.).

4° Les arts libéraux et la philosophie servant de préparation à la théologie, cette organisation eut pour conséquence un phénomène propre au moyen âge et que le temps devait accentuer : le *mélange de certaines matières et de certains arguments* philosophiques avec les matières et les arguments théologiques. Voilà pourquoi il importe de chercher les raisonnements philosophiques dans les *cadres* tracés pour l'étude théologique. Il va sans dire que cette simple juxtaposition de matériaux ne compromet en rien la distinction des deux sciences, pas plus que l'origine de la philosophie sur un terrain théologique ne fait obstacle à son essor indépendant.

De même, malgré leurs développements parallèles et leurs ressemblances, les méthodes théologiques demeurèrent distinctes des méthodes philosophiques (v. plus loin).

5° Aux méthodes didactiques on peut rattacher indirectement les *procédés de transmission littéraire*. Le moyen âge, et notamment ses premiers docteurs, ne voyant dans l'histoire qu'un pur instrument au service du vrai, attachent peu d'importance au fait historique comme tel. De là les plagiats et les *deflorationes*, l'habitude de copier les textes de seconde main, de les modifier parfois, la manie de désigner les contemporains par des indications vagues et anonymes, le sans-gêne qu'on met à faire circuler des ouvrages apocryphes, à tronquer et à interpoler les textes, à perpétuer toutes espèces d'erreurs historiques.

133. Bibliothèque philosophique. — On peut ranger sous divers groupes les principaux ouvrages qui forment l'outillage philosophique pendant cette période.

I. PHILOSOPHES GRECS. Rares sont ceux qui lisaient les auteurs grecs dans leur langue originale, presque tous recouraient à des traductions latines.

1° ARISTOTE. *a) Logique*. Au IXe s., on connaît le *de interpretatione*, dans les traductions de Marius Victorinus et de Boèce; et dès la fin du Xe s. la traduction des *Catégories* par Boèce. En 1136, Abélard ne possède pas d'autres traités aristotéliciens, mais l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres, achevé vers 1141,

contient en outre le premier livre des *premiers Analytiques,* les *Topiques* et les *Sophistiques,* c'est-à-dire les autres livres de l'Organon, à l'exception des *seconds Analytiques* et du second livre des *premiers Analytiques* [1]). Vers le même temps, Otto de Freisingen vulgarise les nouveaux ouvrages en Germanie. La seconde moitié du XIIe siècle est en possession de tout l'Organon d'Aristote. Il y a donc, au milieu du XIIe s., une seconde initiation partielle de l'*Organon,* et elle sert de point de départ à une classification de la logique en *logica vetus* (traités connus avant 1141) et *logica nova* (traités connus depuis 1141).

b) Par contre, on ne possède ni la *Métaphysique,* ni la *Physique,* ni le *traité de l'âme,* c'est-à-dire aucun des ouvrages fondamentaux de la synthèse péripatéticienne. Or, quand on isole l'*Organon,* on peut se méprendre sur la pensée intégrale du Stagirite, et réduire sa philosophie à un ensemble de règles logiques.

Les scolastiques de la première période n'ont vu dans Aristote qu'un logicien, et il circule dans les écoles des plaintes amères sur son obscurité [2]).

2° De PLATON on possède un fragment du *Timée* dans la traduction de Chalcidius (**92**). J. Scot Ériugène cite déjà le célèbre dialogue que l'on voit de plus en plus entrer dans la circulation littéraire. Les préoccupations métaphysiques dont est bourré le *Timée* auraient pu, dans une certaine mesure, corriger les influences exagérées et exclusives de la dialectique aristotélicienne. Mais le *Timée* est obscur; sans compter qu'en maints endroits il donne le change sur la vraie pensée de Platon ; de plus les commentaires éclectiques de Chalcidius contribuent à rendre son intelligence difficile : on peut dire, en général, qu'il fut incompris pendant la première période. En dehors du *Timée* on ne connaît des œuvres de Platon que des passages incidents, ou

[1]) Ce point d'histoire a été établi par M. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe s.,* p. 244. — [2]) Boèce l'appelle *turbator verborum ;* un auteur inconnu du Xe s. parle de l'*aristotelicus labyrinthus* (BAUMGARTNER, *op. cit.,* pp. 10 et 11).

même simplement le titre (par Chalcidius). Ce n'est qu'à partir de 1200 que commencent à circuler quelques copies du *Phédon*. Par contre, beaucoup de théories platoniciennes sont transmises par S. Augustin, et par des commentaires néo-platoniciens où elles sont d'ailleurs modifiées ou défigurées.

3° *Commentaires aristotéliciens. a)* L'*Isagoge* (appelé aussi l'*Institutio,* ou l'*introduction*, ou le *traité des cinq voix*) de PORPHYRE [1]), déjà plusieurs fois commenté par les derniers philosophes grecs, jouit d'un crédit immense chez les premiers philosophes médiévaux, dans la traduction de Marius Victorinus, et plus tard dans la traduction et le double commentaire de Boèce. Porphyre passe pour un partisan d'Aristote, et on ne soupçonne même pas qu'il est inféodé à une école panthéiste (86).

Le *traité des cinq voix* étudie les cinq prédicables (le genre, l'espèce, la différence spécifique, le propre et l'accident); il servait d'introduction aux *Catégories* d'Aristote. Les prédicables expriment les divers modes suivant lesquels le prédicat d'un jugement peut être énoncé d'un sujet. Porphyre non plus, dans son *Isagoge*, ne va au delà de cette signification logique des prédicables; il ne recherche pas la valeur *ontologique* des catégories. C'est à peine s'il signale le problème de l'objectivité des notions universelles, et l'énigme qu'il pose devient le point de départ de la querelle des universaux (Chap. II, Art. 1, § 1).

b) BOÈCE commenta les *Catégories*, le *de interpretatione*. Ses autres commentaires des *Topiques*, des *Analytiques* et des *raisonnements sophistiques* sont perdus. Il en est de même de la traduction de ces trois ouvrages, qui, au rapport de Robert de Monte, fut entreprise par JACQUES DE VENISE, vers 1128.

Les autres monuments de la philosophie grecque étaient inconnus ; mais par l'intermédiaire des écrivains latins et des pères, on connaissait le nom d'un grand nombre de personnalités célèbres, et on possédait des bribes de plusieurs systèmes grecs, principalement de l'épicurisme, du stoïcisme, du pythagorisme.

[1]) Réédité par A. BUSSE, Berlin, 1887 (T. IV, p. 1 des *Commentaria in Aristotelem græca*, édités par l'Académie de Berlin).

Du néo-platonisme il n'était demeuré aucune œuvre originale. Son action indirecte se manifeste par l'intermédiaire de S. Augustin, des commentateurs platoniciens et du pseudo-Denys (v. II et III) [1]).

II. PHILOSOPHES LATINS. Le legs de l'antiquité latine, si riche en matière littéraire, se réduit pour la philosophie à :

1° *Une série de compilations de la décadence latine.* Citons : les œuvres de MARIUS VICTORINUS (**92**), dont on connaît une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre et plusieurs traités et commentaires de logique ; — de MACROBE (**92**), auteur de *Saturnales* et d'un commentaire du *Songe de Scipion*, souvent cité au moyen âge ; — de CLAUDE MAMERT de Vienne, en Gaule (vers 450) qui écrivit *de statu animae*, où il défend contre le semipélagien Faustus l'immortalité de l'âme ; — de DONAT. Par Macrobe et Donat, le moyen âge prit connaissance de beaucoup de faits de l'histoire ancienne.

2° *Quelques commentaires platoniciens ou néo-platoniciens.* *a)* Sous le nom d'APULÉE DE MADAURE (**81**), les scolastiques font circuler un commentaire *de interpretatione* et un traité *de dogmate Platonis*. Plusieurs lui attribuent en outre un dialogue intitulé *Asclepius*. D'autres, au contraire, mieux informés, comptent le dialogue *Asclepius* parmi les écrits hermétiques, et sous le titre de *liber de deo deorum* y voient l'œuvre d'un philosophe égyptien, MERCURE TRISMEGISTE. On connaît encore d'autres écrits hermétiques (**81**) comme le *Logostileos* (λόγος τέλειος) cité par Abélard et Alain de Lille.

b) Dans le même groupe, notons le commentaire dont CHALCIDIUS (**92**) fait suivre sa traduction du *Timée*. Ce commentaire est une compilation dépourvue d'originalité et conçue dans l'esprit de l'éclectisme platonicien du IIe s. ap. J.-C. Chalcidius pille principalement Posidonius, Adrast et Albin (**72, 74, 81**). Il traduit bon nombre d'idées platoniciennes, et cite des extraits d'œuvres de Platon autres que le *Timée ;* mais il rapporte égale-

[1]) J. de Salisbury cite aussi des extraits d'une lettre de Plutarque, *Polycraticus* V. 1.

ment des théories aristotéliciennes, cite les stoïciens Chrysippe et Cléanthe et compare leurs doctrines, emprunte des idées aux pythagoriciens, à Philon, à Numenius, etc., sans oublier les médecins grecs. Les ioniens, les éléates et les atomistes de la période antésocratique sont presque tous cités : si bien que Chalcidius constitue jusqu'au XIIe siècle une des sources principales de l'histoire de la philosophie grecque. Ce qui contribue à expliquer l'énorme influence de ce commentaire.

3° Quelques *œuvres* ou *parties d'œuvres* de CICÉRON (les *Topiques*, le *de officiis*, le *de inventione rhetorica*, les deux livres *Rhetoricorum ad Herennium*, le *de partitione oratoria*) ; de SÉNÈQUE (le *de beneficiis*, p. ex.) et de LUCRÈCE.

Cicéron fait autorité en dialectique et en rhétorique. Quant à Sénèque, ses maximes stoïciennes reviennent aisément, à raison de leur puritanisme, sous la plume des rares scolastiques qui s'adonnent à la morale. Dès le début du moyen âge, circulent sous le nom de Sénèque plusieurs ouvrages apocryphes ; tels sa prétendue correspondance avec S. Paul, et les traités *formula honestae vitae* (ou *de quatuor virtutibus cardinalibus*), *de moribus*, etc., écrits au IVe s. de notre ère [1]). Par contre Lucrèce [2]), l'interprète autorisé de l'épicurisme, est moins accrédité chez les scolastiques, et se trouve être plus souvent l'auxiliaire de leurs adversaires. C'est ainsi que la psychologie matérialiste des Cathares lui emprunte ses arguments (Chap. III, Art. II).

III. Les PÈRES DE L'ÉGLISE, maîtres attitrés de la théologie médiévale, lèguent par contrecoup leurs idées philosophiques et celles de l'antiquité.

1° Parmi eux, S. AUGUSTIN prend le premier rang. On s'imprègne principalement de sa psychologie ; on lui emprunte aussi des thèses métaphysiques. A son autorité se rattache le groupe important des doctrines platonico-augustiniennes (**126**, 3°).

2° PSEUDO-AUGUSTIN. L'ascendant de S. Augustin, comme

[1]) HAURÉAU, *Not. et extr. de qqes man. latins* II, 202, IV, 15 et 267. — [2]) Ce sont deux compilateurs, Isidore de Séville et Rhaban Maur qui lui font le plus d'accueil (**126**, 1°).

philosophe et comme interprète du dogme, explique qu'on ait inscrit sous son nom une série d'ouvrages apocryphes, bourrés très souvent de théories antiscolastiques, voire même anti-augustiniennes. Les principaux traités pseudo-augustiniens sont : *a) Categoriae decem,* un abrégé des *Catégories* d'Aristote ; *b) Principia dialecticae,* une monographie de grammairien sur la distinction des termes simples et composés ; *c) Contra quinque haereses,* dont l'auteur notamment cite des textes hermétiques en les transformant dans un sens chrétien ; *d)* Plus tard, le *de spiritu et anima,* un vrai manuel de psychologie augustinienne, fort en vogue chez les scolastiques. Ce traité n'est qu'une compilation des écrits d'Isidore de Séville, d'Alcuin, d'Hugues de St-Victor, d'Isaac de Stella, que Stöckl et Hauréau identifient avec l'ouvrage d'Alcher de Clairvaux [1]).

3° Les scolastiques possèdent ou citent des traités d'ORIGÈNE (dans la traduction de Rufin, v. p. 107, n. 1), de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, de LACTANCE, de S. AMBROISE, dont l'*Hexaëmeron* fait connaître plus d'une théorie aristotélicienne. Le semipélagien CASSIEN contre qui S. Augustin écrivit ses derniers ouvrages, transmet secondairement quelques idées philosophiques au moyen âge, par l'intermédiaire d'Alcuin et de Rhaban Maur.

4° Il circule au XII[e] s. une traduction du περὶ φύσεως ἀνθρώπου de NEMESIUS (**104**), faite par Alfanus (1058-1085) archevêque de Salerne. En 1159, le même ouvrage fut traduit par Richard Burgondio de Pise, sous Frédéric Barberousse [2]).

5° Mentionnons aussi les écrits du PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE et de MAXIME LE CONFESSEUR. Les traités *des noms divins* et *de la hiérarchie céleste* sont traduits au IX[e] s. par J. Scot Ériugène ; S. Anselme les remet en honneur au XI[e] s., et ils réapparaissent au XII[e] s. avec un renouveau de prestige. Les traités du pseudo-Denys imprègnent la mystique et l'esthétique

[1]) STÖCKL, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters.* I, 384 et suiv. — HAURÉAU, *op. cit.* V. 113 (Paris, 1892). — [2]) BAEUMKER, *Nemesius.* Sonderabdr. aus *Wochenschrift für klass. Phil.* 1896, p. 2 f. ; DOMANSKI, *Die Psychol. d. Nemesius,* p. XII.

médiévale. Ils ont été commentés tour à tour dans le sens du panthéisme néo-platonicien et de l'individualisme orthodoxe.

IV. ÉCRIVAINS ARABES ET BYZANTINS. Par l'intermédiaire des moines du Mont-Cassin, l'Occident a connu au XIIe s. quelques produits de la science arabe. Notamment CONSTANTIN L'AFRICAIN ou Constantin de Carthage (vers 1050) traduisit un traité de ISAAC ISRAELI (vers 900) sur les éléments, ainsi que des œuvres de GALIEN et d'HIPPOCRATE ; Burgondio de Pise traduisit la *πηγὴ γνώσεως* de JEAN DAMASCÈNE. Mais ces traductions sont des phénomènes peu importants : avant le XIIIe s. il n'y eut pas de contact intime de l'Occident avec la philosophie byzantine et arabe.

V. ÉCRIVAINS DE RACE NOUVELLE. A côté d'Isidore de Séville, Grégoire le Grand [1]), Bède le Vénérable et Rhaban Maur dont il a été parlé plus haut, les grands éducateurs du haut moyen âge furent Martianus Capella, Cassiodore et Boèce.

MARTIANUS CAPELLA, de Carthage (2me moitié du Ve s.), vint à Rome, et écrivit (vers 430), un *Satyricon* et un traité intitulé *de nuptiis Mercurii et Philologiae* où il compile Varron et d'autres grammairiens. Le moyen âge étudia avidement cette étrange encyclopédie, parce qu'elle offre un essai de classification des connaissances humaines et dresse un plan d'études complètes. Martianus vulgarisa le *trivium* et le *quadrivium*. Arts et sciences apparaissent sous forme de personnages mythologiques. L'auteur fait de la fantaisie plutôt que de la science et jouit, au début du moyen âge, d'une influence imméritée [2]).

CASSIODORE et BOÈCE furent l'un et l'autre ministres du roi des Goths, Théodoric, qui par ses sages initiatives avait suscité dans ses États un début de renaissance scientifique [3]). Le premier

[1]) Au début du moyen âge le nombre des citations de Grégoire le Grand dépasse même celui des citations de S. Augustin. — [2]) Les sept arts sont représentés sous forme de jeunes filles escortant Philologie, fiancée à Apollon. La Grammaire est une fille de Memphis, et porte sur un plateau des instruments pour délier la langue des enfants, etc. La dialectique est représentée par une femme au visage émacié, tenant dans une main un serpent, dans l'autre cachant un hameçon. — [3]) Cette renaissance avorta à cause de l'invasion des Lombards

(vers 470-570) est, comme Martianus Capella, un pédagogue qui s'efforce de consigner dans ses traités *de artibus ac disciplinis liberalium litterarum, de institutione divinarum litterarum* tout ce qu'il a appris sur le *trivium* et le *quadrivium*, principalement à l'école de Boèce.

Boèce (vers 480-525, désigné parfois sous le nom de Manlius consul) est un esprit beaucoup plus vigoureux que M. Capella et Cassiodore. Son activité littéraire est considérable. Il entreprit :

1° Des traductions, notamment de l'*Isagoge* de Porphyre et de diverses œuvres d'Aristote. Il traduisit les cinq parties de l'*Organon*, mais les trois dernières (Analyt., Topiques, raisonn. sophist.) ne furent pas retrouvées, ce semble, avant la fin du XIIe s. Lui-même nous avertit qu'il aborda la traduction d'autres œuvres d'Aristote (*In lib. de interpr.*, II) que le haut moyen âge ignora ;

2° Des commentaires : un double commentaire de l'*Isagoge*, un commentaire des *Catégories*, du *de interpretatione* d'Aristote (sa principale œuvre logique), des *Topiques* de Cicéron ;

3° Des traités originaux sur les *syllogismes catégoriques* et *hypothétiques*, sur la *division*, la *définition*, les *différences topiques :* toutes monographies hautement appréciées au moyen âge. Avec non moins d'éloges, les scolastiques citent ses travaux sur la *mathématique* et la *musique*, et surtout un ouvrage de morale, que Boèce, disgracié pour des raisons politiques, écrivit en sa prison de Ticinum : le *de consolatione philosophiae*. Élégant de style, ce traité montre à quel point son auteur était imbu de la culture antique. Divers autres écrits, théologiques par la matière dont ils s'occupent *(de trinitate, de hebdomadibus, de fide christiana, de duabus naturis in Christo)*, circulent sous le nom de Boèce, mais sont d'une attribution douteuse.

Boèce exerça sur la philosophie de cette période une influence considérable. Jusqu'à la fin du XIIe s., il fut la principale source de l'aristotélisme, et on le considéra comme égal, même comme

(568), comme plus tard le renouveau de civilisation dont Isidore de Séville fut l'initiateur en Espagne fut arrêté par la conquête (712).

supérieur à Aristote. Non seulement ses traductions et ses commentaires du Stagirite, mais aussi ses abrégés originaux, qui ont suppléé longtemps aux parties inconnues de l'*Organon,* devinrent la base des études de *dialectique.* Le philosophe barbare fit aussi connaître une foule d'autres idées aristotéliciennes : ainsi il mentionne diverses théories *méthodologiques,* comme la fameuse division tripartite des sciences théoriques en métaphysique, mathématique, physique (34) ; lui-même affectionne et pratique la méthode mathématique et déductive ; on trouve aussi, disséminés dans ses œuvres, des fragments d'idées sur la nature et le processus de la connaissance, des conceptions imparfaites de la matière, de la forme substantielle, du changement, de la substance, de la personne, des causes ; le *de consolatione philosophiae* reproduit l'argument du moteur immobile, le *de trinitate* étudie l'application des formes grammaticales à la divinité, etc.

Boèce, d'ailleurs, n'est pas asservi à la doctrine d'Aristote. Il met dans la circulation des écoles bon nombre d'idées platoniciennes, stoïciennes, pythagoriciennes, augustiniennes. La théodicée du *de consolatione philosophiae* est une étude de la Bonté et de la Providence divines ; les idées de nombre et d'unité jouent un rôle prépondérant dans ses théories sur la nature divine, la création, l'exemplarisme.

Bref, Boèce est le canal qui transmet aux scolastiques les éléments les plus divers, que l'on rencontre plus tard, triés par l'éclectisme, dans les synthèses du XIIIe siècle.

VI. ÉCRIVAINS MÉDIÉVAUX. Citons, en finissant, comme partie intégrante de la bibliothèque de la première période quelques œuvres de philosophes médiévaux, œuvres que leur grande popularité a pour ainsi dire rendues classiques : tels sont le *de divisione naturae* de J. Scot Ériugène et surtout le *Liber sex principiorum* de Gilbert de la Porrée.

134. Division de cette période. — L'effort principal de la scolastique, pendant cette période, porte sur l'*élaboration* des grandes doctrines, qui seront le noyau de la synthèse du XIIIe siècle (v. p. l.). Cette élaboration, longue et pénible, ne

s'accomplit pas sans de nombreux tâtonnements. C'est ainsi que la plupart des scolastiques laissent se glisser dans leur philosophie des théories mal équilibrées, d'autres même, à côté d'idées franchement scolastiques accueillent telles doctrines qui conduiraient à des conséquences opposées, si on les interprétait en toute rigueur. Mais ces philosophes se gardent bien ou se défendent même d'aller jusqu'à ces extrêmes ; ils n'aperçoivent pas ou ils récusent les corollaires de leurs principes. — Voilà pourquoi nous les considérons tous, sans distinction, *quoique à des titres divers,* comme des pionniers d'une même œuvre : *scolastiques* sera leur nom de famille.

Cependant, d'autres philosophes s'engagent dans des directions opposées ; ils combattent ouvertement la scolastique, et lui opposent des principes qui sont la contrepartie de ses idées constitutives. C'est ainsi que le monisme d'un Scot Eriugène va directement à l'encontre du réalisme individualiste qui évolue dans les gloses d'un Heiric d'Auxerre ou les traités d'Anselme de Cantorbery, et ce monisme s'est développé de fait en doctrines dont le caractère oppositionnel n'échappa guère aux contemporains. De même le matérialisme des Cathares s'oppose franchement au spiritualisme d'un Alain de Lille et on écrivit des traités *ex professo* pour le combattre.

On ne pourrait juger de la *scolasticité* des doctrines préscolastiques en dressant, à l'aide d'un collationnement brutal, un tableau des similitudes et des variantes que ces doctrines présentent avec la scolastique du XIIIe s. — à la façon dont on catalogue les données des évangiles synoptiques.

Une étude *historique* doit envisager les doctrines non seulement au point de vue statique, mais surtout dans leur sens *dynamique* et *évolutif.* Or, quand on se place à ce second point de vue, l'histoire des idées nous fait assister à la formation doctrinale de la scolastique jusqu'au XIIe s., et ce travail interne se résout et se parachève dans le travail du XIIIe siècle. Le problème des universaux en fournira un bel exemple [1]) Il faut donc étudier cette

[1]) M. Domet de Vorges écrit très justement à propos d'une des personnalités philosophiques les plus brillantes de cette première période : « le péripatétisme

formation même en la rapportant au terme où elle aboutit, comme dans le gland il faut déjà considérer le chêne auquel il donnera naissance. De là nous avons choisi comme critère d'une classification des systèmes de cette période (ou des fragments de systèmes) en scolastiques et antiscolastiques, *la conformité ou la non-conformité objective des théories formulées par un philosophe avec les tendances fondamentales de la synthèse scolastique du XIIIe s., qui unifie, complète et solidarise les doctrines reçues du haut moyen âge.*

A ce principe de division d'ordre idéologique on en peut joindre un second d'ordre chronologique. Le XIIe siècle étant l'âge d'or des écoles philosophiques, la première période comportera deux chapitres, étudiant respectivement : 1° la philosophie occidentale du IXe au XIIe s. ; 2° la philosophie occidentale au XIIe s.

Dans chacun de ces chapitres on fera le départ entre les théories scolastiques et les théories antiscolastiques.

135. Sources et Bibliographie. — JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus* et *Metalogicus*, (Migne P. L., t. 199).

MARIUS MICHEL, *Le livre des origines d'Isidore de Séville*, (R. intern. enseignement, 1891, p. 198). Se place au p. vue de la philol. et de l'étude de la grammaire. — GODET, *Bède le Vénérable*, (art. du Dict. Théol. Cath. de Vacant, 1903). Généralités. — Sur Rhaban Maur, v. p. l.

Écoles : SPECHT, *Geschichte d. Unterrichtswesen in Deutschland*, (Stuttgart, 1886) vieilli ; WILLMANN, *Didaktik*, t. I, § 18 bon ; CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge* du Ve au XVIe s. (ds Mém. de soc. archéol. Eure et Loir, 1895). Excellent. Tableau général des écoles préscolast. ; LA FORÊT, *Histoire d'Alcuin*. Paris, 1898, consacré surtout à sa vie et à son rôle d'organisateur.

Programmes et méthodes : MARIÉTAN, *Problème de la Classification des sciences d'Aristote à S. Thomas*. Paris, 1901. Très documenté, pas toujours méthodique ; WILLMANN, *op. cit.* § 19 (riche bibliogr. de la matière et notamment pour chacun des arts libéraux, pp. 267 et suiv.); CLERVAL, *op. cit.* L'organisation des études de Chartres donne une idée de ce qui existait ailleurs ; PFISTER, *Études sur le règne de Robert le Pieux.*, (Bibl. des Hautes Études, Paris, 1885), signale des programmes d'étude ; FERRÈRE, *De la division des sept arts libéraux*, (Ann.

du XIIIe siècle n'a pas été, comme beaucoup semblent le croire, une transformation complète de la philosophie antécédente, mais les principales solutions qu'il a proposées existaient depuis longtemps dans la pensée des docteurs, bien que moins précisées et surtout moins méthodiquement développées. » *S. Anselme*, p. 82.

de philos. chrét. Juin 1900). Pas net ; WILLMANN, *Geschichte d. Ideal.* II, § 67 ; DE WULF. *Introd. à la Philos. néo-scol.*, §§ 4 et 9.

Bibliothèque : J. BERNAYS, *Ueber den Unter den Werken d. Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asclepius*, (dans *Monatsber. d. K. Akad. d. Wissensch.* Berlin, 1871, p. 500) ; SWITALSKI, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, (dans *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt*, 1902, III, 6). Étudie les sources de Chalcidius et pas son influence au moyen âge; PORTALIÉ, *Développement historique de l'augustinisme*, dans *Dict. Théol. cath.*, 1903. V. prem. partie, très intéressante ; JOURDAIN, *Recherches crit. sur l'âge et l'origine des traduct. d'Aristote* (Paris, 1843). A servi de point de départ à ces recherches. Devenu insuffisant. — V. toute la bibliogr. jusqu'en 1902 chez Uberweg-Heinze.

Migne a édité les œuvres d'Alcuin (P. L., t. 100, 101) ; Boèce, (t. 63 et 64) ; Bède, (t. 90-95) ; Cassiodore, (t. 69, 70) ; Isidore de Séville (t. 81-84) ; Rhaban Maur, (t. 107-112)'

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE DU IXe, X^e ET XIe SIÈCLE.

136. Résumé. — C'est dans l'étude des universaux que s'accusent les premiers progrès de la pensée scolastique (Art. I, § 1). On y peut suivre pas à pas l'expansion graduelle des controverses, l'avènement de la psychologie, et avec elle l'élaboration lente d'une solution qui, aux siècles suivants, deviendra définitive. Au XI s., S. Anselme (Art. I, § 2) tente un premier effort de *synthèse* des éléments acquis. Cette synthèse, encore incomplète, sera successivement enrichie par les générations suivantes.

J. Scot Ériugène est le père des antiscolastiques. Sa philosophie contient en germe toutes les tendances qui jusqu'à la fin du XIIe s. viendront enrayer la doctrine scolastique (Art. II, § 1). Au mouvement d'hostilité qu'il provoque, on peut rattacher quelques essais de philosophes-théologiens qui transposent témérairement des controverses logiques sur le terrain de la dogmatique catholique, et aboutissent à des hérésies (Art. II, § 2).

ART. I. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

§ 1. — *La question des universaux dans son développement historique.*

137. Comment la question des universaux se pose en philosophie. — Bien qu'on ne puisse artificiellement circonscrire la scolastique dans une joute monotone sur le problème des universaux (117), il n'en est pas moins vrai que ce problème est un des premiers qui, pendant le haut moyen âge, se posent sur le terrain de la spéculation pure, et qu'il absorbe le plus grand effort de pensée de cette période. Aussi bien, la question des universaux est de toutes les philosophies, parce qu'elle est vitale. Et elle porta bonheur à la scolastique, car elle amena la discussion sur des théories fondamentales de métaphysique et de psychologie.

Le problème des universaux n'est autre que celui de la *vérité*, ou de la *réalité objective* de nos connaissances intellectuelles. Tandis que les choses qui tombent sous nos sens sont particularisées et multiples, l'objet de nos représentations intellectuelles est indépendant de toute détermination individuelle, abstrait et universel. La question est de savoir si ces conceptions sont fidèles ; si elles correspondent adéquatement aux objets extérieurs qui les provoquent en nous ; dès lors, si elles nous renseignent sur ce qui existe au dehors.

On est convenu de distinguer quatre réponses à cette question [1]). Il importe d'autant plus de les préciser que les historiens ne s'accordent pas sur le sens à donner aux dénominations par lesquelles on les désigne.

1° Le *réalisme exagéré*. Elle apparaît évidente l'harmonie entre le concept et la réalité objective, si celle-ci existe en ce même état d'universalité que revêt la réalité pensée. Le réalisme outré, franchement affirmé par Platon (22), résout adéquatement

[1]) On trouvera un exposé complet de ces réponses dans la *Critériologie générale* de D. MERCIER, nos 128 et suiv. Louvain, 1900 (tome IV du *Cours de Philosophie.)*

le problème. Mais ne fait-il pas violence au bon sens ? Dans la nature, en effet, tout être n'est-il pas individuel, et les substances ne sont-elles pas indépendantes les unes des autres dans leur acte existentiel ? Aristote a inscrit ce théorème à la première page de sa métaphysique (43, 1°); et tous les adversaires du réalisme exagéré s'y sont ralliés.

Ce n'est pas à dire que la simple affirmation de la substantialité de l'individuel donne le dernier mot du problème, car on se heurte aussitôt à cette autre question que le réalisme outré évite et qui recèle la vraie difficulté : comment une représentation *universelle* peut-elle être conforme à un monde qui ne contient que des *individus ?* Ne découvre-t-on pas une opposition complète entre les attributs de la chose *réelle* et ceux de la chose *représentée ?* Pour dissiper cette antinomie, trois théories sont possibles.

2° La plus radicale est celle du *nominalisme*. Contrairement au réalisme outré, qui forge le monde réel d'après les attributs du monde pensé, le nominalisme modèle la pensée sur la chose extérieure ; en conséquence nie l'existence des concepts universels, et refuse à l'entendement le pouvoir de les engendrer. Mais alors, que sont les notions appelées générales ? On a prêté aux nominalistes « cette thèse inepte que l'universel n'est qu'une résonance de l'air, le souffle matériel de la voix, *flatus vocis*. Qu'une école de philosophie se soit groupée et maintenue pendant des siècles autour d'une doctrine aussi creuse, n'est-ce pas de la plus haute invraisemblance ? » [1]) Quant à nous, contrairement aux opinions généralement reçues, nous croyons que le *nominalisme*, tel qu'on vient de le définir, n'a jamais existé au moyen âge [2]).

3° Le *conceptualisme* admet l'existence et la valeur *idéale*

[1]) MERCIER, *op. cit.*, p. 306. — [2]) M. Windelband est frappé de la même invraisemblance : « Selbst die Behauptung, der Nominalismus sei so weit gegangen, die Universalien für blosse « flatus vocis » zu erklären, dürfte kaum wörtlich zu nehmen sein ». Dans GRÖBER, *Grundriss d. roman. Phil.*, II², p. 559, n. 1.

des concepts universels, non leur valeur *réelle*. Les concepts ont pour terme mental un objet universel *(objectivité idéale)*, mais nous ne savons pas s'ils ont un fondement en dehors de nous et si, *dans la nature*, les individus *possèdent* distributivement *(objectivité réelle)* l'essence que nous *concevons* comme réalisée en chacun d'eux.

4° Le *réalisme modéré*, ou *réalisme aristotélicien* (43, 1°), appelé aussi *réalisme thomiste*, admet et la valeur idéale et la valeur réelle du concept. « Les choses sont particulières, mais nous avons le pouvoir de nous les représenter abstraitement. Or, le type *abstrait*, lorsque l'intelligence l'envisage réflexivement et le met en rapport avec les sujets particuliers dans lesquels il est réalisé ou réalisable, se trouve attribuable à chacun d'eux et à tous. Cette applicabilité du type abstrait aux individus est son *universalité*. » [1])

138. Comment la question se pose au début du moyen âge. — Il est impossible d'appliquer aux philosophes de cette période les classifications qne nous venons d'indiquer. C'est que le problème des universaux est très complexe. Il ne met pas seulement en cause la métaphysique de l'individuel et de l'universel, mais encore des thèses importantes d'idéologie et de critériologie [2]). Or, les premiers scolastiques, novices en ces matières délicates, n'ont pas aperçu ces aspects multiples. Le problème des universaux n'est pas né spontanément au moyen âge ; il a été imposé par un texte de l'*Isagoge* de Porphyre, simpliste en apparence, mais obscur, et dont un ensemble de circonstances fit le thème obligé des premières spéculations (133).

Porphyre décompose le problème en trois parties : 1° Les genres et les espèces existent-ils dans la nature, ou ne consistent-ils que dans de pures constructions de l'esprit ? 2° (S'ils constituent des choses) sont-ce des choses corporelles ou incorporelles ? 3° Existent-ils en dehors des êtres sensibles ou sont-ils réalisés en eux ? [3]) Historiquement, la première interrogation

[1]) MERCIER, *op. cit.*, p. 292. — [2]) V. « la Synthèse scolastique ». — [3]) Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita

peut nous tenir lieu des deux autres, puisque celles-ci n'ont de raison d'être que si on rejette le caractère purement subjectif des réalités universelles. Or cette première question est ainsi conçue : les genres et les espèces sont-ils des choses objectives ou ne le sont-ils pas, *sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint?* En d'autres termes, le seul point du débat est la *réalité absolue* des universaux ; leur rapport avec l'entendement ou leur vérité n'est pas en jeu. Isolé des solutions que Porphyre propose dans des ouvrages inconnus des premiers scolastiques, ce texte présente la question sous une forme incomplète ; il n'envisage que son aspect *objectif,* et néglige le point de vue *psychologique* qui seul peut fournir la clef de la vraie solution. Bien plus, après avoir indiqué sa triple interrogation, Porphyre, dans son *Isagoge,* se refuse à la résoudre, *dicere recusabo.* Ajoutez-y que Boèce, dans ses deux commentaires, donne des réponses peu concordantes et peu précises [1]), et l'on comprendra le désarroi des premiers scolastiques.

Ils ont repris le problème dans les termes mêmes de Porphyre : d'une part, la controverse est limitée aux genres et aux espèces, d'autre part elle ne comporte d'autres solutions que celles indiquées par la première alternative : Les objets de nos concepts, c'est-à-dire l'espèce, le genre, existent-ils dans la nature *(subsistentia)* ou se réduisent-ils à de pures abstractions *(nuda intellecta)? Oui ou non, sont-ce des choses?* A ceux qui répondent affirmativement on a donné le nom de *réalistes* ou *réaux ;* aux autres, celui de *nominalistes* ou *nominaux.* — On verra plus loin pourquoi nous préférons simplement appeler ces derniers *les antiréalistes.*

139. Le réalisme outré. — Le réalisme outré « réalise » donc l'objet de nos concepts abstraits, et l'investit dans l'ordre

sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo. — [1]) Au XII[e] s., Godefroid de St-Victor adresse à Boèce ces vers moqueurs : « Assidet Boethius stupens de hac lite — Audies quid hic et hic afferat perite — Et quid cui faveat non discernit rite — Nec praesumit solvere litem definite », cité par LOEWE, *Kampf zwischen Realismus u. Nominalismus im Mittelalter,* p. 30.

extramental de l'universalité sous laquelle nous le concevons. Il semble avoir recueilli les premières adhésions, puisqu'Abélard en parle comme d'une *antiqua doctrina* [1]), et que, jusqu'à la fin du XIIe s., on appelle ses adversaires du nom de *moderni*.

On peut réduire à trois les causes du crédit dont jouit le réalisme outré pendant quatre siècles. D'abord, il eut pour le défendre, un homme qui exerça sur le haut moyen âge un ascendant considérable, Jean Scot Eriugène. Ensuite, cette théorie paraît contenir une explication rationnelle de divers dogmes de la foi catholique, notamment de la transmission du péché originel (143). Enfin, elle fournit à un problème troublant des solutions catégoriques et faciles. Entre toutes en effet, le réalisme est la moins complexe, puisque son assertion fondamentale est la correspondance adéquate des choses de la nature et de leurs représentations intellectuelles : le réalisme séduit par la simplicité de sa doctrine.

140. Deux groupes de réalistes outrés. Réalisme médiéval et réalisme platonicien. — Les réalistes des quatre premiers siècles se répartissent en deux groupes distincts.

Le premier groupe attribue à chaque espèce et à chaque genre une essence universelle *(subsistentia),* dont sont tributaires tous les individus subordonnés.

Le second groupe va plus loin, et confond toutes les réalités en *un* seul être, aux formes les plus diverses. Aussi bien le panthéisme est l'aboutissant logique et nécessaire du réalisme. Car si les attributs des objets *réels* se mesurent sur les attributs des objets *conçus*, il faut assigner un correspondant dans l'ordre extérieur à la plus abstraite des représentations, celle de l'être sous sa détermination la plus générale.

On le voit, s'il fallait s'en tenir, non aux théories telles qu'elles sont *réellement* formulées, mais à la rigueur de leurs conséquences, le réalisme outré conduirait à la négation même

[1]) De même un ms. anonyme du XIIe s., publié par HAURÉAU *(Not. et extr. ms. lat. Bibl. nation.*, t. XXXI, 2e p., p. 201) : « Est autem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inveterata ».

de la scolastique. Mais en dehors de J. Scot Eriugène, les réalistes des IXe, X^e et XIe s. n'ont pas été jusque là. Plusieurs *rejettent expressément le panthéisme,* et cherchent à concilier leur réalisme avec les théories de la personnalité humaine, de la création, et aussi avec le dogme catholique. Voilà pourquoi, devant l'histoire, la première forme du réalisme outré n'est pas, à nos yeux, une doctrine antiscolastique. Fautive en elle-même, elle a son excuse dans les réserves expresses que ses partisans apportent à leurs déclarations, et dans des faiblesses d'esprit communes à toutes les générations de cette période (**126**, 3° et **143**). Au contraire, la seconde forme du réalisme, ou le réalisme panthéiste, est une des plus dangereuses formules de l'antiscolastique. Il en sera question dans l'article suivant.

Lorsqu'on rattache au chef de l'Académie les réalistes du moyen âge — qu'ils restent ou non en deçà du panthéisme — il ne faut pas oublier qu'une différence importante sépare leurs théories de la « dialectique » platonicienne. Pour Platon, en effet, les idées ont une existence isolée du monde sensible (**22**). Pour les réalistes médiévaux, l'essence demeure tout entière dans les individus.

141. Principaux réalistes. Fridugise. Remi d'Auxerre. — FRIDUGISE, le prédécesseur de J. S. Eriugène à l'école du palais, nous fournit le premier exemple de cette inconscience naïve que nous trouvons, à des degrés divers, chez les réalistes du premier groupe. Se basant sur ce texte de l'Écriture que l'Égypte fut couverte de ténèbres si épaisses qu'on pouvait les saisir par la main, il va jusqu'à *réaliser* dans son *de nihilo et tenebris,* les êtres de raison, les ténèbres, et même le néant. Il développe les mêmes idées dans une lettre à Agobard.

A la fin du IXe siècle, le réalisme fut repris par REMI D'AUXERRE, qui remplaça dans la chaire de l'abbaye d'Auxerre, son maître Heiric dont il abandonna la doctrine (**145**). Plus tard, Remi enseigna à Reims (862), et on le signale comme le premier docteur qui introduisit la dialectique dans les écoles de Paris. On a conservé de lui un commentaire de l'*ars minor* de

Donat, fort usité jusqu'au XIIe siècle, ainsi qu'un commentaire sur Martianus Capella, dans lequel Remi met largement à contribution un ouvrage similaire de J. S. Eriugène.

142. Gerbert. — Le Xe siècle est rouge de sang. Les Normands détruisent tout, et les écoles de philosophie traversent une crise fatale. Dépositaires d'une tradition scientifique qui ne devait pas se perdre, quelques philosophes percent à grand'peine cette atmosphère de barbarie : citons ODON DE CLUNY, REINHARD de Saint-Burchard, POPPO de Fulde, GUNZO, NOTKER LABEO (130), BRUNO de Cologne, RATBOD de Trèves, RATGAIRE de Vérone, à qui on attribue des traités de dialectique. Mais aucun ne peut rivaliser avec Gerbert.

Après avoir étudié pendant trois ans en Espagne, GERBERT (né vers le milieu du Xe siècle, mort en 1003), fut successivement professeur à la cour d'Othon Ier, scolastique à Reims et à Paris, où il acquit une réputation européenne, plus tard abbé de Bobio, archevêque de Reims, de Ravenne, finalement pape sous le nom de Sylvestre II. Un de ses contemporains l'appelle « le pape philosophe ».

Gerbert commente plus de traités aristotéliciens qu'aucun de ses contemporains, et un siècle plus tard, S. Anselme et Roscelin ne connaissent rien de plus des œuvres du Stagirite. Il possède à fond le *trivium* et le *quadrivium ;* il écrit sur la géométrie, l'arithmétique, et livre des éléments de la science arabe ; il est à la fois érudit, humaniste, écrivain, orateur, savant. Ses *Lettres* révèlent un homme supérieur, et dans son *Histoire,* le moine Richer, son contemporain et peut-être son élève, professe pour lui une légitime admiration. Au sujet des doctrines philosophiques de Gerbert, on ne possède que le récit d'une joute dialectique avec Otric, rapportée par Richer, un opuscule *de rationali et ratione uti,* un autre moins important, *de corpore et sanguine Domini.* Peut-on ranger Gerbert dans le camp des réalistes outrés ? [1]) Certaines expressions semblent nous y autoriser, mais

[1]) HAURÉAU, *Hist. de la phil. scolastique,* I, 216 (1880).

il convient de faire des réserves, car Gerbert est avant tout logicien ; la métaphysique n'apparaît dans ses écrits qu'à de rares intervalles et par bribes (on y trouve la distinction fondamentale de l'acte et de la puissance), et il ne donne point de réponse nette et décisive aux questions de Porphyre. Moraliste, Gerbert fait bon accueil à quelques doctrines stoïciennes. Sa morale est fragmentaire et spéciale ; il justifie la subordination politique de tous les chrétiens à l'unité de l'Église.

Gerbert fait école : à ses leçons nous rencontrons le réaliste FULBERT qui fonda l'école de Chartres, l'historien RICHER, les évêques GIRARD, LENTHERIC, etc., tous hommes d'œuvres du XI[e] siècle.

143. Odon de Tournai. — Durant la seconde moitié du XI[e] siècle, brille à l'école de la cathédrale de Tournai une personnalité scientifique qui donna au réalisme outré un regain de faveur : ODON DE TOURNAI († 1113), tour à tour professeur à Tournai, fondateur de l'abbaye de S. Martin dans la même ville, et évêque de Cambrai. Imprégné de la lecture du *Timée*, il engagea avec un antiréaliste, « maistre » RAIMBERT de Lille, une polémique dont les chroniqueurs du temps nous ont conservé le souvenir [1]).

Odon défend la thèse classique du réalisme, mais il mérite une mention spéciale parce qu'il a formulé dans son ouvrage principal *de peccato originali*, d'intéressantes applications du réalisme aux doctrines catholiques de :

a) la transmission du péché originel. Les hommes ne forment qu'*une* substance, *une* réalité spécifique. Quand Adam et Ève ont péché, la substance entière dans toutes ses ramifications alors existantes a été infectée, et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, ont toutes pâti de cette défaillance [2]).

b) la création quotidienne des âmes à la naissance des enfants. Ce que Dieu produit à chaque naissance, ce n'est pas une sub-

[1]) Cf. notre *Histoire de la philos. scol. dans les Pays-Bas etc.*, p. 91. — [2]) *De peccato originali*, lib. II, col. 1079, t. CLX, Patrol. Migne.

stance, mais une *propriété* nouvelle d'une *substance unique, déjà existante*. Sur le fonds permanent qu'est l'espèce humaine apparaissent, comme à la surface, des propriétés individuelles toujours changeantes : les hommes ne diffèrent les uns des autres que par des accidents. On comprend dès lors qu'Odon de Tournai prenne en considération les arguments des traducianistes.

144. Les antiréalistes. — Vis-à-vis des réalistes se dressent de bonne heure des contradicteurs nombreux. Il est une thèse *négative* que tous s'accordent à défendre, au nom d'Aristote et du bon sens : « les universaux ne sont pas des choses, réalisées *à l'état universel* dans la nature *(subsistentia)*, car l'individuel seul existe ». Et comme le problème à résoudre est résumé dans l'alternative de Porphyre, on en conclut que les universaux sont des constructions de l'esprit *(nuda intellecta)*.

Il convient d'interpréter cette seconde déclaration avec de prudentes réserves. Affirmant d'une part la substantialité des seuls êtres individuels, admettant d'autre part l'existence en nous de concepts universels, les antiréalistes seront appelés tôt ou tard à se mesurer avec la vraie difficulté des universaux (137). Mais les antiréalistes des premiers siècles se sont bornés à poser le double fait qui est la base du débat, sans se rallier à l'une ou à l'autre des théories caractéristiques qui résultent du rapprochement de ces faits. Quand ils tiennent que les universaux sont des abstractions verbales, des *mots,* ils ne veulent pas pour cela prendre position dans le *nominalisme,* tel qu'il a été défini plus haut (137, 2°). Et quand ils parlent de représentations universelles, ils n'ont pas suffisamment mûri les lois génétiques du processus mental, pour décider si ces formes de l'entendement ont une valeur purement *idéale (conceptualisme)* ou en même temps une valeur *réelle (réalisme modéré)*. Ces nuances de la pensée ne se feront jour qu'après une lente élaboration qui remplit environ quatre siècles.

En résumé, l'assertion que les universaux sont des *nuda intellecta* n'a dans la bouche des premiers antiréalistes qu'une *valeur négative* — la négation de l'existence d'une réalité universelle

— et *relative* au dilemme incomplet de Porphyre. La désignation d'*antiréalistes* traduit cette nuance. Aux choses, Porphyre oppose les créations de l'esprit : c'est parce qu'ils se refusent à voir dans les universaux des réalités, que les antiréalistes les appellent des abstractions.

145. Rhaban Maur et Heiric d'Auxerre. — RHABAN MAUR, disciple d'Alcuin à Tours, puis écolâtre à Fulde où de nombreux auditeurs (notamment Servat Loup de Ferrières) vinrent suivre ses leçons, n'a point été au delà de ces affirmations générales. Ni dans ses traités encyclopédiques (**126**, 1°), ni dans les gloses sur l'*Isagoge* et l'*Interprétation* que V. Cousin lui attribue, ni dans son écrit sur *la proposition*, il n'est rien qu'il ne doive à Boèce. Il tient que les vocables universels ne signifient ni des sensations, ni des choses, mais des notions, et que l'universel n'a pas d'essence propre autre que celle des êtres individuels [1]).

HEIRIC D'AUXERRE (milieu du IXe siècle), qui suivit les leçons de Servat Loup de Ferrières, et entendit Rhaban Maur et les professeurs de Fulde avant d'ouvrir l'enseignement de l'école d'Auxerre, reflète les mêmes tendances dans les gloses dont il serait l'auteur. Hauréau lui attribue des commentaires sur l'*Interprétation,* sur la *Dialectique* et le *livre des dix Catégories* du pseudo-Augustin, sur l'*Isagoge,* sur le texte latin *du syllogisme* d'Apulée et sur les divers écrits de Boèce. Suivant M. Baeumker, une partie des gloses aux *Catégories du Pseudo-Augustin* peut seule être attribuée à Heiric [2]).

Un commentaire anonyme sur Martianus Capella, écrit par un contemporain d'Heiric, et que M. Cousin a mis au jour, peut être rangé parmi les productions antiréalistes de cette période.

146. Roscelin. — ROSCELIN, moine de Compiègne, enseigne dès 1087. Il est en relation avec Lanfranc, S. Anselme, Ive de Chartres. Traduit devant un concile à Soissons (1093) où on

[1]) DOMET DE VORGES, *S. Anselme,* p. 35. — [2]) M. Baeumker a promis une édition de ces gloses. Elle n'a pas encore paru. D'après M. CLERVAL, *op. cit,* p. 165, ces gloses appartiendraient à un disciple de Rhaban Maur.

l'accuse de trithéisme, il renie les doctrines qu'on lui impute. Mais c'est sous la crainte d'une excommunication. Car plus tard il revient à ses premières théories. Tour à tour il est en Angleterre, à Rome, puis revient en France.

On a exagéré le rôle de Roscelin dans l'histoire des idées, en le considérant comme le premier protagoniste du nominalisme. Son contemporain, Otto de Freisingen, dit de lui : « Qui primus nostris temporibus sententiam vocum instituit » [1]).

En réalité, le nom de Roscelin est célèbre, moins à cause de son « nominalisme » qu'à raison de son trithéisme théologique, dont il sera parlé plus loin. (**161**)

On ne possède de Roscelin qu'une lettre adressée à Abélard [2]), et il faut juger sa doctrine par des textes peu nombreux de S. Anselme, d'Abélard, de J. de Salisbury : les genres et les espèces seraient des mots, *voces*. — Comment faut-il interpréter ces textes ?

Il est certain que Roscelin y apparaît avant tout comme un démolisseur du réalisme ; son œuvre est *négative*. Voilà pourquoi, d'après S. Anselme, il a soutenu que la couleur n'existe pas indépendamment du cheval qui lui sert de support, et que, comme telle, elle n'est pas dans l'ordre objectif, de même que la sagesse de l'âme n'existe pas en dehors de l'âme qui est sage. Ces applications, que S. Anselme critique *(de fid. trinit. 2)*, montrent

[1]) Suivant une chronique anonyme du XIe siècle, Roscelin aurait eu comme maître et précurseur un certain JEAN. Ce philosophe, que d'aucuns identifient avec J. S. Eriugène (v. *Revue Thomiste*, juil. 97, art. du P. Mandonnet), d'autres avec JEAN-LE-SOURD ou JEAN-LE-MÉDECIN, un chartrain, élève de FULBERT (CLERVAL, *op. cit.* pp. 122 et suiv.), est une personnalité mal connue jusqu'ici. Le *Liber miraculorum Sancte Fidis*, rédigé au commencement du XIe siècle par Bernard d'Angers, mentionne un certain Johannes Scottigena, contemporain de l'auteur, et que celui-ci distingue très nettement de J. Scot Eriugène. Peut-être faut-il l'identifier avec le Jean inconnu de la chronique anonyme. V. A. THOMAS, *Nos maîtres. Un Jean Scot inconnu (Revue internat. enseignement*, 1903, p. 193). — [2]) Hauréau avance son nom à propos d'un texte récemment découvert : Sententia de universalibus sec. mag. R. *(Notices et extr. de qques man. lat.*, Paris, 1892, V, 224) ; mais c'est là une conjecture. De plus, ce document admet la valeur au moins idéale des universaux, et dès lors l'existence de *concepts* universels. Cf. V, 326.

bien que Roscelin entend affirmer principalement la réalité de l'individuel [1]).

Mais Roscelin a-t-il pris dans le débat une position plus caractéristique ? A-t-il, comme on l'écrit communément, dénié à l'entendement le *pouvoir* même de se former des représentations universelles, en réduisant celles-ci à de purs sons, à des souffles de la voix *(flatus vocis, verba)* ? N'oublions pas que, suivant les habitudes de penser générales à son temps, Roscelin a les yeux fixés sur la question de Porphyre, et que les expressions dont il se sert doivent s'interpréter d'après les données historiques du problème. Se refusant à voir dans les universaux des choses, il en fait un produit mental. Entre les deux alternatives, il ne cherche pas de milieu, parce que Porphyre et Boèce n'en ont point signalé. Est-ce à dire que pour Roscelin ces mots eux-mêmes, aux formes générales, ne correspondent à aucune *conception universelle* ? Rien dans les sources n'autorise à donner à la *sententia vocum* de Roscelin cette signification précise et complexe, et tout nous porte à croire que le moine de Compiègne ne s'est pas posé la question. Quant à l'expression *ars sophistica vocalis,* employée dans certains documents du XI[e] s., elle n'est qu'une autre désignation de la science dialectique ou logique, et laisse entière la solution du problème ontologique des universaux. Le *nominalisme* de Roscelin est un *pseudo-nominalisme,* si on prend ce mot dans le sens précis qu'il reçoit aujourd'hui. Ou plutôt les sources anciennes qui s'en servent l'entendent dans le sens *négatif* et *relatif* d'*antiréalisme*. Et dans cet antiréalisme, il n'est rien qui doive être récusé par le réalisme modéré du XIII[e] siècle.

147. Conclusion. — Le réalisme outré ne considère que l'élément *réel* de nos concepts et lui attribue une universalité actuelle. Au contraire, l'antiréalisme sous ses premières formes

[1]) L'exemple de la maison, cité par Abélard, ne peut-il s'interpréter dans le même sens, si l'on songe que Roscelin ne l'emploie que sous forme de comparaison, pour mieux expliquer sa doctrine sur l'inexistence objective des espèces (... sicut solis vocibus ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quæ domus est...) ABÉLARD, *de divis. et defin.* p. 471, ed. Cousin. — Quant aux textes de Jean de Salisbury (*Metalog.*, II, 17 et *Polycrat.*, VII, 12), ils ne donnent aucune explication sur le sens de *voces*.

se résume dans la thèse négative de l'inexistence des essences universelles.

L'une et l'autre théorie fournissent une solution imparfaite du problème des universaux ; mais tandis que la première est entachée d'un vice radical, la seconde est l'expression d'une doctrine exacte, qu'une série de formules de plus en plus adéquates viendront successivement intégrer.

Au point de vue de l'extension de la philosophie scolastique, les deux partis des « réaux » et des « nominaux » ont exercé une action différente. Les réalistes outrés, attentifs à la réalité substantielle des choses, *contribuent puissamment au développement de la métaphysique*. Les antiréalistes, forts pour abattre les chimères, sont plus hésitants quand il s'agit de déterminer le rapport exact de la réalité et de la pensée. Or, pour découvrir comment un concept universel peut correspondre à une chose individuelle, ils seront amenés dans la suite à étudier la genèse de nos connaissances, les lois de l'abstraction et de la réflexion : ainsi *les études psychologiques se développent peu à peu dans le camp des antiréalistes*.

148. Sources et Bibliographie. — Œuvres de Fridugise, chez Migne (t. 105). Il n'y a pas d'édit. complète de Remi d'Auxerre. V. Migne, t. 131 et 117, parmi les œuvres de Haymon. Les *Lettres de Gerbert* (983-997) sont publiées par M. Havet (Collect. pour servir à l'étude et l'enseign. de l'hist.). Paris, 1889 ; l'*Histoire* de Richer dans les « Monumenta Germaniæ ». (Discussion avec Otric, l. III, LV-LVX). Migne publie les œuvres de Gerbert, t. 139, celles d'Odon de Tournai, t. 160, un poème d'Heiric d'Auxerre, t. 129.

COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris, 1839). *Introduction*. A ouvert la voie des recherches. — LOEWE, *Der Kampf zwischen Realismus u. Nominalismus im Mittelalter* (ds Abhandl. d. k. böhmischen Gesellsch. d. Wissensch., VI F., Bd. VIII 1876). Bien fait. Développt histor. ds l'antiq. et le m. âge ; DE WULF, *Le Problème des universaux ds son évolut. histor. du IXe au XIIIe s.* (ds Arch. f. Gesch. d. Phil., IX, 4, 1896). — WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus*, II, § 69 et 70. — PICAVET, *Gerbert, un pape philosophe, d'après l'histoire et d'après la légende* (Paris, 1897). Bien fait ; *Roscelin, théologien et philosophe*, (Paris, 1896). Nous avons anal. cet ouvr. ds *Rev. Néo-Scolast.*, 1898, p. 75. — S. BARACH, *Zur Geschichte d. Nominalismus von Roscellin*, 1866.

§ 2. — *Saint Anselme.*

149. Sa vie et ses œuvres. — Né d'une famille patricienne à Aoste, en 1033, S. ANSELME fut successivement abbé

de l'abbaye du Bec (1078), où il connut le célèbre Lanfranc, et archevêque de Cantorbéry (1093). Jusqu'à sa mort en 1109, il se dépensa sans réserve pour la science et pour l'Église.

Parmi ses œuvres dont l'authenticité n'est pas douteuse, le *Monologium* et le *Proslogium*, le *Liber apologeticus ad insipientem* (en réponse à l'écrit de Gaunilon, dont il sera parlé plus loin), le *de fide trinitatis et de incarnatione Verbi,* les dialogues *de Grammatico, de Veritate, de libero arbitrio,* le *cur Deus homo*, sont les plus importantes au point de vue philosophique.

On a pu dire de S. Anselme qu'il était le dernier des Pères de l'Église et le premier des scolastiques. En effet, nourri des grands penseurs de l'époque patristique, principalement de S. Augustin [1]), il tente une première *systématisation* de la philosophie scolastique, et contribue pour une large part à élever celle-ci au-dessus des discussions de la logique formelle. Mille problèmes travaillent son esprit, et il les rassemble en une synthèse capable de rivaliser avec la synthèse antiscolastique de J. Scot Eriugène. S. Anselme fait penser à Grégoire VII qui, dans l'ordre religieux et politique, acheva l'organisation de l'Église et définit ses rapports avec l'État; il est le Grégoire VII de la science. Ces deux figures sont l'honneur de l'époque de restauration et de constitution définitive que fut le XI[e] siècle.

150. Philosophie et théologie. — S. Anselme traduit en formules concises et réfléchies des principes que ses prédécesseurs avaient appliqués spontanément, et de la sorte il prépare l'autonomie de la philosophie. « S. Anselme croyait ne faire que de la théologie. Déjà il couvait l'embryon de la philosophie » [2]). Dans ses dissertations on reconnaît sans peine le souffle augustinien.

1° La foi prime la raison *(crede ut intelligas* de S. Augustin). La foi est purificatrice de l'âme, et la raison faillible doit s'incliner devant la parole révélée : surtout la foi seule peut nous

[1]) « Nihil potui invenire me discisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. » *Monolog.* Préface. — [2]) DOMET DE VORGES, *S. Anselme,* p. 328.

apprendre des vérités mystérieuses, que la raison se propose ensuite comme objet de ses investigations, et qu'elle établit par des arguments *non pas démonstratifs, mais probables*. Au précepte, S. Anselme joint l'exemple, et entreprend lui-même la justification rationnelle des dogmes de la Ste-Trinité, de la chute, de la transmission du péché, de la rédemption, etc. [1])

2° La raison néanmoins est une source indépendante et propre du savoir. Elle démontre que l'acte de foi est raisonnable *(intellige ut credas)* et, par ses seules forces, fixe une foule de vérités naturelles. Voilà pourquoi S. Anselme professe le plus grand respect pour la dialectique.

Ces deux principes contiennent en germe les théories plus compréhensives du XIIIe s.

151. Métaphysique et théodicée. — Obéissant à des tendances favorites de son temps, S. Anselme aborde en métaphysicien tous les problèmes de la philosophie, et grâce à la méthode qu'il adopte, sa métaphysique pivote autour d'un vaste système de théodicée. Cette méthode est la déduction ou le retour synthétique, cher à S. Augustin : Dieu apparaît comme la cause exemplaire, efficiente et finale du monde intelligible et réel.

Aussi bien, la théodicée de S. Anselme est, dans cette période, la première qui soit digne de ce nom, et de sa large envergure, elle domine tous les traités qui dans la suite aborderont l'étude rationnelle de Dieu. On peut dire qu'avec Anselme la théodicée scolastique est une science faite ; et par la suite, « si le fond est immuable, chaque docteur le traite suivant son génie particulier »[2]). Le *Proslogium* et principalement le *Monologium*, qui par sa haute inspiration rappelle les *Confessions* de S. Augustin, prouvent l'existence de Dieu et contiennent des dissertations sur la nature

[1]) Le *crede ut intelligas* qui a scandalisé tant d'esprits ne s'applique donc littéralement qu'à la théologie. M. Domet de Vorges remarque justement que cet aphorisme a, dans la pensée de S. Anselme, une portée plus grande et vise les dispositions requises de quiconque veut arriver au vrai : « croire au vrai est une disposition nécessaire pour le découvrir », *op. cit.*, p. 135. — [2]) DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 261.

de Dieu (simplicité, immutabilité, immensité, etc.), sur la création, l'exemplarisme, etc. Notons :

1° Les arguments en faveur de l'*existence de Dieu*. Plusieurs sont originaux : il y a quelque chose bon par soi, grand par soi, qui ne peut être communiqué mais doit exister par soi : c'est Dieu [1]). La vaste hiérarchie des êtres prouve aussi qu'il doit y avoir une nature supérieure à toutes, la nature divine. — Mais S. Anselme a surtout attaché son nom à un argument ontologique de l'existence de Dieu, et cet argument est devenu célèbre [2]). On peut le résumer ainsi : « Nous avons l'idée d'un être tel qu'on ne peut s'en représenter un plus grand. Or, pareille idée implique nécessairement l'existence, car l'existence est une perfection, qui doit donc appartenir à l'être le plus grand. Donc Dieu existe » [3]). Cet argument confond l'ordre subjectif ou idéal et l'ordre objectif ou réel. *Concevoir* un être le plus grand possible et dès lors impliquant l'existence, n'est pas la même chose qu'*affirmer l'existence* objective de cet être.

Déjà un contemporain de S. Anselme, le moine Gaunilon, attaque l'argument ontologique et soutient, avec raison, qu'il n'est pas efficace pour convaincre un athée. Autant démontrer l'existence dans l'océan d'une île la plus belle de toutes, par l'imagination que je m'en fais [4]). La plupart des grands scolastiques du XIIIe s., et notamment S. Thomas, ont rejeté l'argument ontologique de S. Anselme.

2° *La définition de la vérité :* « Res sunt verae quando sunt ut debent », écrit S. Anselme dans le dialogue *de veritate*. C'est dire qu'il ne s'occupe que de la vérité transcendantale, ontologique (le *ut debent* est la conformité des choses avec la destination que leur assigne leur essence, imitation de l'essence divine), bien

[1]) DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 230. — [2]) Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens et sur la valeur de cet argument. Ces derniers temps de nouvelles et importantes discussions ont surgi. — [3]) *Proslogium*, cap. II. « Si enim id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re ». — [4]) *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinantem.*

que, pour arriver à cette définition, il parte de la vérité du jugement. La vérité est la rectitude des choses saisissables par l'intelligence seule (veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, *de veritate,* 11). Elle est éternelle, elle dépasse l'esprit qui change, et doit trouver son fondement en Dieu. C'est le disciple de S. Augustin qui parle (**100**, 2°). Moins précise que la théorie thomiste, la doctrine métaphysique de S. Anselme est cependant exacte.

3° *La défense de l'unité divine contre Roscelin.* Celui-ci fit une application de son antiréalisme au dogme de la Ste Trinité, et aboutit au trithéisme (**161**). S. Anselme prit en mains les intérêts de la foi compromise et de la raison faussée, en revendiquant l'unité de Dieu, au nom de son infinitude. La thèse de S. Anselme est inattaquable, mais tous ses arguments ne sont pas à l'abri de la critique. En effet, cherchant des armes dans le même arsenal que son adversaire, il invoqua à l'appui de ses doctrines les solutions du réalisme outré (4°). A un extrême il en opposa un autre.

4° *Réalisme outré.* S. Anselme est franchement réaliste. « Il aurait même été réaliste exagéré, s'il fallait prendre ses expressions au pied de la lettre. Mais nous devons faire la part du manque d'exactitude du langage philosophique du XIe siècle » [1]). « Celui, dit le philosophe du Bec, qui ne comprend pas comment plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme, comment comprendra-t-il que plusieurs personnes, dont chacune est Dieu, sont un seul Dieu » [2]).

Pas plus que ses prédécesseurs, S. Anselme ne donna au réalisme outré la signification rigoureuse qui l'eût conduit au panthéisme et à la négation même de toute sa théodicée : nouvelle preuve que dans la question des universaux, il faut apprécier les solutions historiques, non pas à un point de vue absolu, mais en tenant compte des circonstances propres à chaque époque [3]).

[1]) DOMET DE VORGES, *op. cit.*, p. 153. — [2]) Qui nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendit quomodo plures personae quarum singula perfectus Deus est sint unus Deus ? (*De fide Trinitatis,* 2). — [3]) Les solutions réalistes de S. Anselme, telles qu'elles sont

152. Psychologie et Morale. S. Anselme n'a pas laissé de traité de psychologie, mais il traite des questions isolées de psychologie, et dans sa manière on retrouve souvent la touche de S. Augustin. Il connaît la distinction essentielle des facultés sensibles et intellectuelles; il établit une division tripartite des facultés supérieures, memoria, intelligentia, amor [1]); il parle de l'origine sensible des idées, mais n'aborde pas les difficultés que ce problème soulève; il ébauche la théorie des espèces intentionnelles sans leur donner le sens abusif dont certains historiens lui font un reproche; il s'arrête volontiers sur la connaissance immédiate que l'âme possède de son existence (Semper sui meminit anima *(Monol.*, 46), Cf. S. Augustin **102**, 3°); dans la connaissance intellectuelle il assigne à la lumière de la vérité, ou Dieu, un rôle qu'il est difficile de préciser. Bien qu'il ignore l'application au composé humain de la théorie hylémorphique, S. Anselme est profondément convaincu de l'unité de l'être humain, dans sa double nature matérielle et spirituelle. Il est hésitant sur l'origine de l'âme.

La morale de S. Anselme est principalement théologique. Il résout, à peu près comme Odon de Tournai, la transmission du péché originel, et reprend les théories augustiniennes sur le mal et la prédestination [2]). Le libre arbitre l'a toujours préoccupé, et il consacre deux traités à ce sujet. Il définit la liberté : le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté [3]).

153. Sources et Bibliographie. Édit. de Gerberon en 1675 (en tête, la vie de S. Anselme, par son secrétaire Eadmer), réimprimée en 1721, et par Migne, t. 158, 159. Sur les ouvr. faussement attribués à S. Anselme, v. HAURÉAU, *Not. et extr. qqes ms. lat.* IV, p. 192, 320.

VAN WEDDINGEN, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme* (mém. cour. Acad. Belg., 1875). Très complet, mais prolixe, contient erreurs histor.; RAGEY, *Histoire de S. Anselme*, Paris 1890, 2 vol. — LUIGI VIGNA, *San Anselmo filosofo*. Milan. Incomplet. — BAINVEL, *S. Anselme* (Dict. Théol. Cathol., 1901). Étudie

consignées dans le *Monologium* p. ex., n'ont rien de commun avec la doctrine du *de Grammatico*, qui étudie, non pas ce que sont les choses, mais ce que valent les mots et les formes grammaticales du langage. — [1]) *Monologium*, cap. XXXIII. —[2]) *De concordantia praescientiae praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio.* — [3]) Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem (*de lib. arb.*, 1).

le théolog., pas assez le philos. Bibliogr. très complète. — DOMET DE VORGES, *S. Anselme* (coll. Les Grands Philosophes, 1901). Excellent. Étude des doctrines au p. v. de l'évolut. de la scolast. — Sur l'argument ontologique, qui a une bibliogr. considérable, v. notamment parmi les trav. modernes, les articles de BERTIN (Congr. scientif. de Bruxelles, 1894). Défend la valeur de l'argt. — HURTAUD (Revue Thomiste, 1895). — ADLHOCH, *Der Gottesbeweis ds h. Anselm* (Philosoph. Jahrb. VIII, IX et X).—FUZIER, *La preuve ontol. de l'exist. de Dieu par S. Anselme* (Congrès de Fribourg, 1898). S. Anselme aurait modifié son arg[t] dans sa réponse à Gaunilon.

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

§ 1. — *Jean Scot Eriugène.*

154. J. Scot Eriugène, père de l'antiscolastique. — A l'encontre de la plupart des historiens [1]) qui font d'Eriugène [2]) le premier des scolastiques, nous n'hésitons pas à l'appeler le père des antiscolastiques et le plus redoutable d'entre eux pendant cette période. En effet, sa doctrine contient des principes qui s'opposent aux principes scolastiques, et qui deviennent le point de départ de mouvements oppositionnels.

Ce n'est pas à dire que nous songions à amoindrir la signification historique de J. Scot Eriugène. Bien au contraire, on doit le considérer comme une des personnalités philosophiques les plus remarquables du haut moyen âge. Il devance son temps. Tandis que ses contemporains ne font que bégayer en philosophie, et que pendant plusieurs siècles ses successeurs se bornent à agiter un nombre restreint de questions, Eriugène élabore au IX[e] s. une synthèse complète. N'étaient ses audaces naïves qui

[1]) C'est l'identification de la philosophie médiévale et de la philosophie scolastique, qui amène un certain nombre d'historiens à cette classification. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* II Theil (1898), appelle Scot « der früheste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit » (p. 150). SAINT RENÉ TAILLANDIER : « Non seulement Scot Erigène est le père de la philosophie scolastique, mais il semble qu'il en renferme en lui tous les développements. » *Scot Erigène et la philosophie scolastique.* Paris, 1843 — [2]) Et non Erigène. M. BAEUMKER a montré que les anciens manuscrits portent Johannes Scotus Eriugena (*Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.* 1893, p. 346, n. 2)

en font l'enfant terrible de son époque, on croirait lire un panthéiste contemporain de S. Thomas.

Au demeurant, Scot est un savant doublé d'un érudit. Fait unique au IX[e] s., il lit le grec, dont Alcuin connaissait à peine l'alphabet, et sur la demande de Charles le Chauve il traduit en latin les œuvres du pseudo-Denys dont le pape Paul I avait envoyé un exemplaire à Pépin. Il connaît aussi les pères de l'Église et cite fréquemment G. de Nazianze, G. de Nysse, S. Augustin, Maxime le Confesseur.

155. Sa vie et ses œuvres. — La vie de J. Scot Eriugène est enveloppée de mystères. Né entre 800 et 815, il vient des pays d'outremer, de l'Angleterre, ou de l'Écosse, ou plus probablement de l'Irlande, et apparaît à la cour de Charles le Chauve comme le philosophe le plus considéré de l'école palatine. Une légende le fait mourir à un âge avancé (après 877), assassiné par ses propres élèves.

Outre sa traduction et son commentaire du pseudo-Denys l'Aréopagite, Scot a laissé des gloses sur Martianus Capella, et des traités sur une querelle alors brûlante relative à la prédestination (**161**, 1°). Mais son ouvrage capital est le *de divisione naturae*, dans lequel il réédite, en l'accommodant à la doctrine catholique, le néo-platonisme le plus caractérisé. Sans connaître Plotin, Scot arrive à le reconstituer.

Où a-t-il puisé ce néo-platonisme ? Il doit l'avoir deviné à travers les œuvres du pseudo-Denys (**105**) et de Maxime le Confesseur, mais c'est bien de lui-même qu'il a donné un sens panthéiste aux théories du pseudo-Denys.

Nous exposerons successivement les principes généraux de la métaphysique et de la psychologie d'Eriugène, pour déterminer, sous forme de conclusion, les influences que le philosophe palatin a exercées sur la philosophie médiévale.

156. Métaphysique. — Principe fondamental : il n'existe qu'un seul être, Dieu, qui par une série d'émanations *substantielles,* donne naissance à toutes choses. Scot distingue dans le processus de l'Être divin (natura, φύσις, πᾶν) quatre étapes successives :

1° *La nature qui n'est point créée et qui crée,* ou Dieu dans son impénétrable et primordiale réalité. Comme tel, l'Être est inconnaissable pour lui-même (cf. Philon, Plotin, et la théologie négative du pseudo-Denys) ; sinon, dit Scot, en se souvenant des textes de Boèce et des autres logiciens, Dieu devrait se concevoir dans les catégories ; il devrait saisir son opposition à d'autres êtres avec qui il formerait un même genre, et juger dès lors qu'il est dépourvu d'unité et d'infinitude [1]). Bref, si Dieu se connaissait, il cesserait d'être Dieu !

2° *La nature qui est créée et qui crée,* ou Dieu contenant en son sein les causes primordiales des êtres. En vertu d'une *progressio* fatale, l'Être, à un second stade, saisit les perfections contenues dans son entité abyssale *(abyssus).* Il connaît en lui les causes primordiales de tout ce qui doit apparaître un jour à l'existence phénoménale. Dieu *devient,* il se *forme* dans cette connaissance [2]) (cf. Plotin). Nous sommes loin de l'exemplarisme de la scolastique.

Associant ces vues avec la doctrine catholique, J. Scot tient que l'Être divin au premier stade est Dieu le Père. Dieu le Fils est l'Être divin se connaissant comme Cause primordiale du monde. Le Saint Esprit apparaîtra dans la philosophie ériugénienne, quand les causes primordiales contenues au second stade dans le sein de l'unité divine, iront *s'extérioriser* en genres, espèces, individus. C'est là :

3° *La nature qui est créée et qui ne crée pas,* ou les êtres réalisés dans le temps. Qu'ils soient corporels ou spirituels, tous les êtres contingents ne sont que des épanouissements de la substance divine, ou, suivant l'énergique expression de J. Scot, des *Théophanies :* la divinité court dans les entrailles du monde, (il fait dériver θεός de θέω courir). Le monde est une vaste ondulation du devenir divin. Au fond de tout on trouve la même οὐσία ; les individus ne diffèrent entre eux que par des accidents, et la

[1]) Nam si in aliquo (genere) seipsum cognosceret, non omnino infinitum seipsum judicaret. *De divis. nat.* 1, 2. — [2]) Creator enim a seipsa in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat. *Ibid.,* 3, 23.

nature n'est qu'*un* poulpe colossal, étendant partout ses bras de monstre. Fidèle à l'idée d'émanation déchéante, et pour marquer l'effusion graduée de Dieu dans la vie universelle, J. Scot apprend que le genre existe avant l'espèce, l'espèce avant l'individu : c'est dire que dans la question des universaux, Scot est le plus exagéré des réalistes.

Cette efflorescence d'une substance divine unique dans le monde peut-elle s'appeler une création ? Non certes dans le sens précis de ce mot (**96**, 2°). Pour rester d'accord avec le dogme catholique, J. Scot interprète l'Écriture dans un sens symbolique, et prétend que Dieu « s'est créé dans le monde ».

4° *La nature qui ne crée point et qui n'est point créée*, ou Dieu, terme de l'univers. Tout ce qui part d'un principe tend à rentrer dans ce principe ; le terme d'un mouvement est le retour vers son point de départ. *Finis enim totius motus est principium sui ; non enim alio fine terminatur nisi suo principio a quo incipit moveri*. Fatalement Dieu rentre en lui-même : c'est la résolution cosmique dans le sein du grand tout (Cf. Plotin et le pseudo-Denys).

157. Psychologie. — J. Scot applique à l'homme les principes fondamentaux de son panthéisme. Voici ses enseignements essentiels sur la connaissance et sur la nature humaine.

1° *La connaissance*. L'homme connaît par le sens extérieur *(sensus exterior)* les choses sensibles, par le sens intérieur *(sensus interior)* l'essence à travers ses réalisations phénoménales, par la raison *(ratio)* les causes primordiales des choses, par l'intellect *(intellectus)* Dieu dans sa réalité immuable.

Pas plus que ses contemporains, Scot ne soupçonne les difficultés que recèle le problème de la *formation* de la connaissance. Il admet en nous une double manière de connaître : *a)* la voie ascendante, partant de la connaissance sensible ; *b)* la voie descendante *(gnosticus intuitus)*, dans laquelle la raison humaine suit, pour acquérir le savoir, une marche parallèle à la substance divine dans son auto-formation. Inconsciente d'elle-même *(intellectus)*, la faculté cognitive ne se connaît que par la repré-

sentation *(ratio)* des essences primordiales. Par cette représentation, elle saisit l'essence réalisée *(sensus interior)* et ses attributs sensibles *(sensus exterior)*. La pensée humaine est divine dans son fonds, et suit les mouvements de l'Être divin. De plus, la connaissance humaine est *illimitée*, puisque c'est Dieu même qui pense en nous. La raison a des droits souverains sur la nature et sur la révélation. J. Scot est le plus hardi des rationalistes du moyen âge.

2° *Nature humaine*. L'homme est une projection de Dieu. Son absorption dans l'Humanité est affirmée avec une audace surprenante. Et cette Humanité à son tour est *une* avec le reste de la nature. Multipliant au sujet de l'Écriture ses gloses fantaisistes, J. Scot transforme toute l'histoire de la chute et du péché originel à la façon du symbolisme gnostique. La transmission du péché originel trouve dans son panthéisme une explication aisée (cf. Odon de Tournai).

Le corps primitif « tel qu'il est conçu dans la seconde nature » était dépourvu d'imperfections. Aussi sommes-nous dans un état violent et de déchéance (Platon, Plotin). Le retour de l'homme dans son premier état et dans le sein de Dieu s'effectuera par la Rédemption du Christ, et comme l'univers entier partage avec l'homme la même substance, c'est par le Christ que s'opère l'évolution cosmique finale. La Rédemption devient pour J. Scot, une condition *nécessaire* du processus naturel. Quand il parle de la déification divine et des sept degrés de la contemplation, il force étrangement les spéculations du pseudo-Denys et fait songer à la mystique allemande du XVe siècle.

158. Influence de la philosophie de Scot. — La philosophie de Scot exerça sur le développement de la philosophie médiévale une influence considérable. On la retrouve dans la scolastique (p. ex. chez Abélard, chez Isaac de Stella, chez Garnier de Rochefort etc.) ; on la retrouve surtout dans les systèmes opposés à la scolastique. Les principales tendances antiscolastiques issues de J. S. Eriugène sont :

1° *Le rationalisme médiéval*. La raison déifiée est la source

souveraine du savoir, elle prime l'autorité et la révélation. Le rationalisme de Scot se nuance de théosophie.

2° *Théosophie.* La théosophie est une forme de rationalisme propre au moyen âge. Au rebours du rationalisme moderne, qui prétend, au nom de la raison, supprimer les données de la révélation chrétienne, la théosophie, au nom de cette même raison, veut établir *apodictiquement* les véritées révélées dans tout leur contenu. Les mystères eux-mêmes sont accessibles à l'intelligence humaine, qui ne les établit pas seulement par des arguments *probables* (cf. S. Anselme), mais par des raisonnements *démonstratifs*. Usant d'une méthode déductive outrée, imitée de Platon, Eriugène poursuit l'interprétation naturaliste des moindres détails du dogme.

Le rationalisme théosophique de J. Scot peut donner le change, car le philosophe palatin, loin de braver le dogme, prétend rester fidèle à la foi catholique [1]). Il se réclame sans cesse de l'Écriture et des Pères de l'Église. Mais avec les gnostiques, il entend l'Écriture et les écrits des Pères dans un sens symbolique, *dont la raison elle-même est juge en dernier ressort.*

3° *Le mysticisme hétérodoxe,* c'est-à-dire celui qui assigne comme terme à la vie mystique l'union *substantielle* de l'âme avec Dieu (v. chap. III, art. 1, § 5). Car Scot est avant tout un représentant du

4° *Panthéisme.* Le panthéisme contredit la distinction réelle que la scolastique admet entre Dieu et les créatures, en même temps qu'il nie l'individualité des êtres.

Jusqu'au XIIe siècle, Eriugène est, à notre connaissance, le seul représentant avoué du panthéisme. Ses contemporains ne l'ont consulté d'abord que pour prendre son avis sur les ques-

[1]) Ce sont ces déclarations de J. S. Ériugène qui l'ont fait classer au nombre des *scolastiques* par tous les historiens qui cherchent dans l'accord de la philosophie et de la théologie catholique le caractère *essentiel* de la scolastique. Et cependant entre la *philosophie* d'un J. Scot et celle d'un S. Anselme ou d'un S. Thomas, quel abîme !

tions de Porphyre. Nous connaissons sa réponse : panthéiste, il est *a fortiori* le porte-drapeau du réalisme exagéré. Plus tard, tous ceux qui ont souscrit au panthéisme se sont inspirés à des degrés divers du néo-platonisme de J. S. Eriugène, et on découvre son influence dans toutes les déformations populaires de la mystique [1]).

L'Église condamna le *de divisione naturae*. Malgré ses proscriptions, elle ne put le jeter hors la circulation littéraire. Au XIIIe s. il était encore assez répandu pour justifier des censures solennelles d'Honorius III (1225).

159. **Sources et Bibliographie.** Œuvres chez Migne, t. 122 (édit. de Floss). Ses comment. de Martianus Capella sont édités par Hauréau, *Not. et extr. et ms*, t. 20, 2e p., 1862.

ASTIER, Mémoire sur Scot Erigène au Congrès des sociétés savantes (Biblioth. école Chartes, t. 62). — DRAESEKE, *J. Scotus u. dessen Gewährsmänner in Divisione naturae* (Bonwetsch-Seebergs Studien, IX, 2, Leipzig, 1902). Une étude approfondie sur la philosophie de Scot reste à faire.

§ 2. — *Les controverses théologico-philosophiques.*

160. Leur place dans cette histoire. — Dès le début du moyen âge, l'Église eut à lutter contre de nombreuses tentatives hérésiarques. Ces controverses retentissantes appartiennent proprement à l'histoire de la théologie, mais elles nous intéressent pour autant qu'elles eurent de l'influence sur le développement de la philosophie médiévale. A les considérer dans leurs résultats généraux, on peut dire que cette influence fut heureuse. Les discussions théologiques contribuèrent, en effet, à faire naître les débats philosophiques et facilitèrent les premiers progrès de la scolastique (127). Cependant, elles furent aussi pour plus d'un théologien-philosophe la source de graves errements et l'occasion

[1]) On pourrait ajouter que la philosophie de J. Scot contient en germe le *subjectivisme*, puisqu'elle admet la possibilité pour l'intelligence humaine de parvenir par le seul effort de la conscience, à constituer les étapes du divin, *comme objet de représentation* (gnosticus intuitus 157, 1°). Mais J. Scot n'est pas allé jusque-là, et personne au moyen âge n'a poussé dans ces conséquences la logique du système.

de théories antiscolastiques. Ainsi en advint-il de tous ceux qui prétendirent interpréter le dogme en rationalistes, sans tenir compte des données précises de la révélation. C'est à ce titre que nous en parlons ici.

161. Principales controverses théologico-philosophiques des IXe, X^e et XIe s.

1° *La controverse sur la prédestination et la liberté.* Un moine d'Orbais, GOTTSCHALC, contemporain de Rhaban Maur, puisa dans l'étude de S. Augustin des doutes sur la conciliation de la liberté humaine et de la grâce divine. Admettant une prédestination absolue pour les bons comme pour les méchants, il conclut que l'homme est le jouet de Dieu et qu'il n'y a ni liberté ni responsabilité.

Si l'on songe aux soulèvements que les assertions analogues de Jansénius provoquèrent aux temps modernes, on comprendra l'émoi général des publicistes du IXe s. RHABAN MAUR, et surtout HINCMAR de Reims (806-882), plus secondairement le diacre FLORUS de Lyon, se constituèrent les défenseurs de la liberté humaine. RATRAMNE de Corbie, SERVAT LOUP prirent le parti de Gottschalc : tandis qu'adversaires et partisans de Gottschalc se liguaient contre J. Scot Eriugène qui, lui aussi, était intervenu dans ce débat, mais pour formuler à l'encontre de Gottschalc une théorie non moins erronée. La doctrine de Gottschalc fut condamnée aux synodes de Mayence (848) et de Quiercy (849).

2° *La controverse de la transsubstantiation.* Il y a surtout deux matières où la raison demeure interdite devant les enseignements de la foi : le dogme de la transsubstantiation eucharistique mis en présence des notions de substance et d'accident ; le mystère de la Ste Trinité, rapproché des notions de nature et de personne. En discutant à perte de vue sur les catégories et les universaux, le rationalisme, dont les progrès allaient grandissant dans les écoles et inquiétaient plus d'un théologien (v. Chap. III, art. 1, § 3), défigura, au nom de la raison, l'un et l'autre de ces mystères.

Le premier fut attaqué par BÉRENGER de Tours [1]), sorti des écoles de Chartres, que ses idées sur les universaux semblent devoir classer parmi les antiréalistes. Esprit inquiet et tempérament de feu, Bérenger (999-1088) jeta le trouble dans les écoles. Les accidents du pain et du vin, dit-il, ne pourraient se maintenir sans le fond intime qui les soutient et qu'Aristote appelle la substance. Il en conclut que l'Évangile ne peut parler d'une *transsubstantiation véritable*, et que le corps et le sang de Jésus-Christ ne se trouvent dans les espèces sacramentelles que d'une manière voilée. Il fut combattu par Lanfranc (vers 1010-1089), un italien qui contribua pour une part souvent méconnue à mettre en honneur, au XI[e] s., la culture spéculative, et qui, à l'abbaye du Bec et en d'autres monastères, sans condamner la dialectique et la philosophie, proclamait bien haut leur dépendance vis-à-vis du dogme (non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum) [2]). De même, ADELMAN de Liége (1048), DURAND DE TROARN, HUGUES DE BRETEUIL, et d'autres anciens condisciples chartrains de Bérenger [3]), s'élevèrent contre ses théories, mais il ne fallut pas moins de vingt ans de lutte et de quatre synodes pour les réduire à l'impuissance.

3° *Le trithéisme de Roscelin.* Roscelin doit bien plus sa célébrité au trithéisme dont il se fit le promoteur qu'à sa doctrine antiréaliste (**146**). Il fit des trois personnes divines trois êtres indépendants, à la façon de trois anges : si l'usage le permettait, ajoutait-il, on pourrait dire en vérité qu'il y a trois dieux. Autrement, continuait-il, il faudrait que Dieu le Père et le St-Esprit se fussent incarnés en même temps que Dieu le Fils. — Pour sauver les apparences du dogme, Roscelin admettait que les trois personnes divines n'avaient qu'*une* volonté et *une même* puissance [4]).

[1]) Il eut des précurseurs dans RATRAMNE et HÉRIGÈRE, abbé de Lobbes, qui furent combattus par PACHASE RADBERT (IX[e] s.). — [2]) MIGNE, P. L., t. 150, col. 323. — [3]) CLERVAL, *op. cit.*, pp. 64 et 131 à 141. — [4]) Audio... quod Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas aut Patrem et Spiritum

Ce trithéisme caractérisé [1]), que S. Anselme et Abélard s'accordent à réfuter même après la conversion de son auteur, nous semble une application non douteuse de l'antiréalisme de Roscelin [2]). Si les trois personnes divines, dit celui-ci, ne forment qu'un seul Dieu, toutes trois se sont incarnées, ce qui est inadmissible. Il y a donc trois substances divines, trois dieux, comme il y a trois anges, *parce que chaque substance constitue une individualité :* ce qui est l'assertion fondamentale de l'antiréalisme (**144**). Un lien intime relie les pensées du théologien à celles du philosophe.

162. Sources et Bibliographie. Les éléments de la controverse sur la prédestination ont été rassemblés par Gilbert Manguin en 1650 (2 vol. in-4°). Œuvres de Lanfranc ds Migne, P. L., 150. L'attribution de l'*Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* est douteuse.

ENDRES, *Lanfranc's Verhältniss zur Dialektik* (Der Katholik, 1902, p. 215-231). Bien fait. Redresse l'erreur qui fait de L. un adversaire de la spéculation. — W. BURGER, *Rhabanus Maurus, der Begründer d. theolog. Studien in Deutschland (ibid.,* p. 51 et 122). — VERNET, *Bérenger de Tours* (Dict. Théol. cathol., fasc. XII, p. 729). — PICAVET, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalc, de Rhaban Maur, d'Hincmar et de J. Scot* (Paris, 1876). — GABRIEL BRUNHES, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne,* 1903. Monographie bien faite.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE AU XIIe SIÈCLE.

163. Résumé. — Paris est le théâtre des joutes mouvementées du XIIe s., — Paris, dont les trois grandes écoles conquièrent rapidement le monopole de la science, et par leur extension constante annoncent la création du *studium generale* à la fin du siècle.

Dans le camp scolastique (Art. I), le réalisme outré (§ 1), est

sanctum esse incarnatum; et tres deos vere posse dici si usus admitteret. *Lettre de S. Anselme à Foulques.* — [1]) Contra PICAVET, *Roscelin* etc., p. 25. — [2]) Cfr. notre art. *Les récents trav. sur l'hist. de la phil. méd.* (R. Néo-Scol., 1898, p. 74).

battu en brèche par un critique d'une trempe peu commune, Pierre Abélard (§ 2). En même temps, on s'essaie à des travaux d'ensemble, à l'unification des doctrines acquises. En théologie, c'est l'œuvre des « Sententiaires » et des « Summistes » (§ 3) ; en philosophie, celle de deux esprits coordonnateurs qui résument les travaux de la première période, Jean de Salisbury et Alain de Lille (§ 4). Parallèlement se développe à St-Victor le premier courant intense de mysticisme orthodoxe (§ 5).

L'antiscolastique (Art. II) est principalement représentée par des sectes de panthéistes, qui se rattachent en droite ligne à J. Scot Eriugène. L'épicurisme matérialiste lève aussi la tête et prend corps dans les hérésies des Cathares et des Albigeois.

ART. I. — LA SCOLASTIQUE.

§ 1. — *Le réalisme outré (1re moitié du XIIe s.).*

164. Division. — On assiste pendant la première moitié du XIIe s. à un regain de ce réalisme outré, naïvement inconséquent, qui attribue une entité universelle à nos concepts spécifiques et génériques, sans néanmoins souscrire à l'unité panthéiste des choses. Les théories réalistes du XIIe s. peuvent se répartir en divers groupes : 1° Les thèses de Guillaume de Champeaux ; 2° Les indifférentistes ; 3° Le réalisme Chartrain.

165. Premier groupe : les thèses de Guillaume de Champeaux. — Le premier nom que nous rencontrons est celui de GUILLAUME DE CHAMPEAUX, né à Champeaux en 1070, mort évêque de Châlons en 1120. Pendant sa jeunesse il avait suivi les leçons d'Anselme de Laon, à la célèbre école de Laon, qui au commencement du XIIe s. comptait parmi les plus fréquentées d'Europe. En 1103, il occupe une chaire à l'école de la cathédrale de Paris, et y enseigne des théories diamétralement opposées à celles de Roscelin, dont il avait été l'auditeur à Compiègne. Lui-même, d'ailleurs, trouva son contradicteur le plus acharné dans la personne d'un de ses élèves, Pierre Abélard.

Les sources principales pour l'intelligence de la doctrine de G. de Champeaux sont les ouvrages d'Abélard et le traité *de generibus et speciebus*. Lui-même écrivit plusieurs traités de dialectique qui sont perdus ; parmi ses autres œuvres, citons un livre de *Sentences*, dont M. Lefèvre a publié des extraits [1]).

Suivant Abélard et le traité *de generibus*, G. de Champeaux aurait varié dans ses opinions sur les universaux. Voici les diverses évolutions de sa pensée :

1° *Théorie de l'identité*. L'essence universelle est unique et identique dans tous les subordonnés ; en chacun d'eux elle est contenue suivant la totalité de son être ; l'individualité n'est qu'une modification accidentelle de la substance spécifique ; l'espèce, un accident de l'essence générique [2]).

Abélard eut beau jeu pour ridiculiser cette doctrine. Il choisit la réfutation par l'absurde : si chaque homme est toute l'espèce humaine, dit-il, celle-ci est contenue tout entière dans Socrate qui est à Rome, et dans Platon qui est à Athènes. Dès lors Socrate, contenant toute l'essence humaine, sera présent partout où celle-ci se rencontrera : au même moment il se trouvera à Rome et à Athènes, ce qui est absurde [3]).

Poursuivi par les satires de son impitoyable élève, Guillaume fut forcé de quitter l'école de Notre-Dame (1108). Quelque temps après, il professait à l'école de St-Victor, qu'il aurait fondée, une théorie nouvelle.

[1]) G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux* (Lille, 1898). — [2]) Erat autem (Willelmus) in ea sententia de communitate universalium, *ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis* : quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. *Abel. op.* éd. d'Amboise, p. 5. — Même formule dans le *de generibus et speciebus* (publié par Cousin dans les *Ouvr. inéd. d'Abélard*), p. 513. — [3]) *De gener. et speciebus*, p. 514 éd. Cousin. On retrouve cette réfutation des beaux mensonges *(pulchra mentientes)* du réalisme, dans un traité anonyme sur les genres et sur les espèces, publié par HAURÉAU *(Not. et extr. de qles man. lat.*, V, 306) : Sed quotiescumque homo qui est in Socrate agit vel patitur, et homo qui est in Platone agit vel patitur, cum sit eadem essentia, et sic (Platone) agente aliquid, agit Socrates et quaelibet alia substantia, et flagellato Socrate, flagellatur quaelibet alia substantia quod est inconveniens et etiam haeresis » (n° 17813, *Bibl. nat.*, fol. 16).

2° *Théorie de l'indifférence.* « Sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eamdem non *essentialiter,* sed *indifferenter* diceret » [1]). Guillaume serait le promoteur d'une solution appelée à un grand succès au début du XIIe s., mais que ses successeurs, plus habiles, devaient défendre plus vigoureusement (166).

En effet Abélard raconte que le pauvre Guillaume, battu dans ses nouveaux retranchements, abandonna définitivement ses positions et rendit les armes [2]). Dans ce récit il faut faire la part de la fanfaronnade dont Abélard est suspect. Cependant les *Sentences* de Guillaume semblent confirmer les dires d'Abélard, car on y trouve une troisième théorie sur les universaux :

3° *Théorie de la similitude des essences.* Celles-ci sont réellement multipliées dans les individus, quoique semblables en chacun d'eux [3]). Mais cette doctrine n'est plus du réalisme outré, c'est de l'antiréalisme ; bien plus, c'est la doctrine de Roscelin, l'ancien maître de Guillaume, et la thèse fondamentale d'Abélard lui-même [4]). Vaincu par les objections de son disciple, Guillaume s'incline devant la vérité, avec une loyauté à laquelle il faut rendre hommage.

166. Deuxième groupe : « les indifférentistes ». Adélard de Bath. — La théorie de la non-différence fut reprise et mieux défendue par les successeurs de G. de Champeaux.

[1]) COUSIN, *Ouvr. inéd. d'Abélard,* p. 6. Dans ce texte M. Hauréau lit *individualiter* au lieu de *indifferenter (Not. et extr. de qles. man. lat.,* V, 324, et *Hist. phil. scol.* I, 338). En ce cas, G. de Champeaux ne serait pas le promoteur de la théorie de l'indifférence. Avec M. Cousin, nous préférons lire *indifferenter,* car quel sens pourrait-on accorder à la formule telle que la donne M. Hauréau : « la même réalité existant suivant son *individualité,* dans tous les *individus* ; ut eamdem *individualiter* rem totam simul singulis suis inesse adstrueret » ? — [2]) Cum hanc ille correxisset, immo coactus dimisit sententiam, etc. COUSIN, *ibid.* — [3]) Ubicumque personae sunt plures, plures sunt et substantiae... Non est eadem utriusque (scil. Petri et Pauli) humanitas, sed similis, cum sint duo homines. *Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones,* XLVII, ed. Lefèvre, p. 24. — [4]) Ce n'est pas l'avis de M. Lefèvre, à qui revient l'honneur d'avoir mis en lumière la troisième opinion de G. de Champeaux. Notons toutefois que Guillaume ne va pas aussi loin qu'Abélard, car il ne parle pas de l'abstraction, mais il n'est plus rien dans la doctrine du maître que le disciple doive répudier.

Parmi ceux-ci, il faut citer d'abord l'anglais Adélard de Bath, professeur à Paris et à Laon. On le signale comme un des premiers qui songèrent à compléter leur éducation scientifique par un voyage en Grèce et en Espagne. Les *Quaestiones naturales* sont le fruit de ce contact avec un monde inconnu. A côté d'une traduction d'Euclide, faite vers 1116 sur l'arabe, de traités de mathématiques, Adélard est l'auteur d'un traité *de eodem et diverso* composé en 1105-06 et dédié à l'évêque Guillaume de Syracuse. C'est un dialogue entre la Philosophie (l'immuable, *de eodem)* et la Philocosmie (le savoir variable, *de diverso*), imbu des influences platoniciennes telles qu'elles se dégagent des sources anciennes (Chalcidius, Augustin, Boèce) et surtout des productions contemporaines de l'école de Chartres [1]).

1° On trouve dans le *de eodem et diverso* un exposé de la théorie de l'indifférence : toute existence est individuelle, mais dans tout individu se rencontrent à la fois des déterminations qui lui appartiennent en propre et constituent sa quiddité différentielle *(differens)*, et des réalités spécifiques et génériques qui se retrouvent non différentes *(indifferentes)* dans les autres individus, subordonnés au même titre de l'espèce et du genre. C'est donc le même être, qui, suivant le point de vue où on l'envisage *(status)* est appelé individu, espèce, genre [2]). Il est malaisé de se rendre compte du sens précis de cette doctrine qui, fidèle aux traditions chartraines, veut chercher une voie médiane entre Platon et Aristote, et enseigne que la réalité n'est ni simplement universelle ni simplement individuelle. Le point délicat est de savoir si l'*unité* de l'élément non-différent est physique et extramentale, ou logique et idéale ? Abélard [3]) et Jean de Salisbury [4])

[1]) Il vient d'être publié par H. WILLNER, *Das Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso* (Münster 1903). Le traité contient aussi une courte description des arts libéraux, et ce qu'Adélard dit de la dialectique montre qu'il connaît l'ensemble des parties de l'Organon, *ibid.*, p. 97. — V. p. h. p. 150. — [2]) « Si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso, *ibid.*, p. 11. — [3]) A propos de la seconde théorie qu'il prête à G. de Champeaux. **165**, 2°. — [4]) *Metalog.* II, 17 : « Eorum vero, *qui rebus inhaerent* (les Réalistes), multae sunt et diversae opiniones, siquidem hic, *ideo quod omne quod est, unum numero est* (Migne imprime à tort : omne quod unum

considèrent cette doctrine comme une forme de réalisme, accordant aux universaux une réalité *universelle* mitigée (l'exposé qu'en fait ce dernier ne vise pas directement Adélard de Bath, mais concorde avec les textes du *de eodem et diverso*). La substance générique serait alors comparable à un grand tronc, dont les espèces sont les branches et les rameaux. Mais il faut reconnaître que le texte du *de eodem et diverso* n'impose pas péremptoirement cette interprétation, et que rien ne défend d'attribuer au « non differens » une unité conceptuelle. Et alors la théorie d'Adélard serait une forme d'antiréalisme, que les travaux d'Abélard et d'autres viendront de plus en plus préciser. Le point de vue logique de la prédication domine d'ailleurs dans le traité, et prime le point de vue métaphysique de la question des universaux : et c'est là une nouvelle source de difficultés dans l'interprétation.

2° Adélard est plus qu'un « indifférentiste ». Le *de eodem et diverso* et les *quaestiones naturales* le révèlent comme psychologue et homme de science. Sa psychologie est empreinte de platonisme et d'augustinisme. La connaissance intellectuelle, unique source de certitude, est innée, et les sens n'exercent sur sa production aucune influence causale. L'âme immatérielle, créée par Dieu, est complètement indépendante, dans sa substantialité, du corps auquel elle est violemment unie. Les facultés sont identiques à l'âme. De Constantin l'Africain Adélard a repris une théorie sur les localisations des fonctions de l'âme, et diverses notions physiologiques venant en droite ligne de Galien et d'Hippocrate (**170**, 1°). Sa psychologie fait preuve d'un souci véritable de l'observation et de l'expérience. — La cosmologie d'Adélard, comme celle de Guillaume de Conches, reproduit un atomisme voisin de celui de Démocrite, insiste sur l'idée pytha-

est, numero est) aut rem universalem, aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit... Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum ; in eo quod homo, speciem ; in eo quod animal, genus, sed subalternum : in eo quod substantia, generalissimum ». Migne, P. L. t. 199, pp. 874 et 875.

goricienne de l'unité et de l'harmonie, et considère l'univers comme un grand organisme.

167. Autres indifférentistes. — Après Adélard de Bath, le leader du parti des indifférentistes est GAUTIER DE MORTAGNE [1]). Né à Mortagne, en Flandre, dans les premières années du XIIe s., Gautier fut élevé à l'école de Tournai. De 1126 à 1144, il professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Ste-Geneviève et mourut évêque de Laon en 1174. On possède de Gautier un *Tractatus de sancta trinitate*, et six opuscules dont l'intérêt philosophique est médiocre. Gautier est platonicien dans une lettre adressée à Abélard, où il considère le corps comme un obstacle aux conceptions supérieures de l'âme. — Suivant une hypothèse de M. Hauréau, il serait l'auteur du texte contenu dans le n° 17813 du fonds latin de la Bibliothèque nationale [2]).

Ce texte, non plus que le *de eodem et diverso,* ne se prononce pas clairement sur l'*unité* — réelle ou conceptuelle — qui appartient aux universaux. Les mêmes incertitudes se révèlent dans un commentaire anonyme sur l'*Isagoge* de Porphyre, publié par Hauréau [3]). Et ne rencontre-t-on pas une difficulté analogue à interpréter ce texte que J. de Salisbury consacre à la solution préconisée par Joscelin de Soissons : « Est et alius qui, cum Gausleno Suessionensi episcopo, universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eamdem demit » [4]) ?

Il est permis d'en conclure que *la théorie des indifférentistes est*

[1]) Cfr. notre *Histoire de la Philosophie scolast. dans les Pays-Bas,* p. 32. — [2]) Nous lui empruntons ce passage saillant : « Sed simpliciter attendatur Socrates, non ut Socrates, id est in omni proprietate Socratis, sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale, jam secundum hunc statum est differens et indifferens : *differens* a qualibet alia re existente hoc modo, quod ipse Socrates nec secundum statum hominis, nec secundum aliquem alium, est essentialiter aliquod aliorum : item *indifferens* est, id est consimilis cum quibusdam, scilicet cum Platone et cum aliis individuis hominis in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale. Et attende quod Socrates et unumquodque individuum hominis, in eo quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt *unum et idem...* » HAURÉAU, *op. cit.*, V, 313 (Paris, 1892). — [3]) *Not. et extr. qles ms. lat. etc.*, V, 293-96. — [4]) *Metal.*, II, 17.

une des nombreuses étapes vers la solution définitive : l'imprécision des documents s'explique, dès qu'on les place dans leur milieu [1]).

168. Troisième groupe : le réalisme chartrain. Bernard de Chartres. — L'école de Chartres, fondée par Fulbert, est, au XIIe s., une place forte du réalisme outré [2]). BERNARD DE CHARTRES — qu'il ne faut pas confondre avec BERNARD DE TOURS (Silvestris) ou avec BERNARD DE MOÉLAN [3]) — ouvre l'intéressante série des maîtres chartrains. Il enseigne avant 1117, et cette année compte Gilbert de la Porrée parmi ses auditeurs ; plus tard (avant 1120), Guillaume de Conches et Richard l'Évêque assistent à ses leçons. Devenu chancelier de l'église de Chartres depuis 1119, Bernard mourut avant 1130.

Il a laissé un traité *de expositione Porphyrii*. Par J. de Salisbury, qui l'appelle *perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri* (Metal. IV, 35), on possède en outre quelques courts fragments d'œuvres perdues. Bernard n'est pas psychologue, mais il intéresse par sa métaphysique et sa cosmologie.

1° *Métaphysique*. Le philosophe chartrain attribue l'*existence objective universelle*, non seulement aux essences spécifiques et génériques, mais encore aux accidents. Rigoureusement, ces réalités universelles méritent seules le nom d'être, car les choses sensibles ne sont que des ombres qui s'évanouissent après une apparition fugace : c'est le réalisme outré dans son expression la plus voisine du platonisme ancien.

Bernard précise la place de ces essences dans le monde métaphysique. Il reconnaît une triple catégorie d'êtres : *Dieu*, réalité suprême et éternelle ; la *matière*, tirée du néant par l'acte créateur de Dieu, et qui par son union avec les idées donne naissance

[1]) Les hésitations des indifférentistes se reflètent même dans leur terminologie. Un d'eux, rapporte J. de Salisbury, remplaça les *status* d'Adélard par les *manieres rerum*. Metal. II, 17. (Migne imprime erronément *materies rerum*) et l'écrivain anglais donne à cette solution un sens ultra-réaliste. C'est après avoir rappelé la théorie des *manieres rerum* qu'il conclut : « Longum erit, et a proposito penitus alienum, si singulorum opiniones posuero, vel errores ; cum, ut verbo comici utar : Fere quot homines, tot sententiae ». II, 18. — [2]) Cependant il y eut aussi des antiréalistes à Chartres. CLERVAL, *op. cit.*, p. 266. Cf. p. l., Gilbert de la Porrée. — [3]) *Ibid.*, pp. 158 et suiv.

au monde sensible : les *Idées* ou les formes prototypes, par lesquelles le monde des existences et des possibilités est présent, de toute éternité, au regard de l'intelligence infinie. Quels rapports le philosophe chartrain établit-il entre ces trois principes ? D'après J. de Salisbury, l'historien des théories de Bernard de Chartres, celui-ci aurait varié dans sa doctrine : tantôt il aurait interposé entre les Idées, immanentes à la divinité, et les choses périssables, un principe intermédiaire, les *formes natives*, copie des Idées divines dans la matière *et distinctes de celles-ci*. Tantôt il aurait enseigné la compénétration *immédiate* de la matière par l'Idée, ou identifié l'Idée divine et la forme native.

Si cette seconde interprétation l'emportait, Bernard serait panthéiste, et nous devrions le ranger parmi les antiscolastiques. Mais pour ce faire, il faudrait des déclarations formelles, qu'on ne trouve point sur les lèvres du philosophe chartrain. Ce qui confirme ces doutes, c'est que Bernard enseigne la création de la matière dans le temps.

2° *Cosmologie*. Bernard conçoit la *materia primordialis* de l'univers comme une masse déjà constituée, mais chaotique (Timée, 25, 1°), à qui un principe immanent, la forme, fait subir une série de transformations. Ce dynamisme, qui fausse la doctrine aristotélicienne de l'hylemorphisme, constitue une des conceptions favorites de l'école de Chartres (p. 139). On la trouve de pair avec cette autre thèse dont l'origine platonicienne n'est pas douteuse : la personnification de la Nature. La Nature est regardée comme un organisme propre, supérieur aux êtres individuels qu'elle contient ; à ce titre elle a une âme. Des rapports numériques (Pythagore) président à l'information de la Nature par l'âme cosmique, comme à celle des êtres matériels par les Idées.

Nombreux sont les disciples de Bernard de Chartres [1]) ; plus

[1]) A côté de Guillaume de Conches, J. de Salisbury cite à l'école de Bernard, RICHARD DE COUTANCES, professeur à Paris en 1122, mort évêque d'Avranches (1182), auteur d'annotations sur Aristote, aujourd'hui perdues.

nombreux encore l'auditoire qui se presse aux leçons de ses successeurs, notamment à celles de Thierry, le frère puîné de Bernard, avec qui les écoles chartraines atteignent l'apogée de leur splendeur.

169. Thierry de Chartres. — *Magister scholae* aux écoles de Chartres en 1121, THIERRY professa en 1140 à Paris, où il eut pour élève J. de Salisbury. Vers 1141, il revint à Chartres, succéda à Gilbert de la Porrée dans la chancellerie et mourut en 1155.

On connaît de Thierry le *de sex dierum operibus*, l'*Eptateuchon*, un commentaire sur le *de inventione rhetorica ad Herennium*. Il personnifie l'intense mouvement scientifique des écoles de Chartres au milieu du XIIe s.

1° *Rhétorique et Logique*. Le trivium était en grand honneur à Chartres (**131**). L'étude des préceptes de rhétorique, et la connaissance des grands classiques latins étaient considérées comme le préliminaire obligé de toute culture scientifique. De Chartres sont parties les hostilités contre les Cornificiens, qui prétendaient réduire le programme des études et proscrire le culte de la forme littéraire (**189**). Vers 1130, Thierry se mit à la tête d'une vigoureuse campagne contre ce parti de béotiens. Il mérita d'être appelé par J. de Salisbury *artium studiosissimus investigator*.

Nous savons déjà le grand progrès réalisé par Thierry en logique : son *Eptateuchon*, le manuel des sept arts libéraux à Chartres, mentionne d'importantes parties de l'*Organon*, dont il fut probablement le vulgarisateur (**133**). Où Thierry recueillit-il ce précieux héritage inutilisé par ses prédécesseurs ? M. Clerval, qui a découvert l'*Eptateuchon*, ne nous l'apprend pas. Thierry fut un des personnages les plus érudits de son temps, et il eut le plus grand souci de se créer des relations scientifiques. C'est à lui notamment qu'en 1144, Hermann le Dalmate envoya la traduction (de l'arabe en latin) du *Planisphère* de Ptolémée.

2° *Métaphysique*. Thierry ne tarda pas à se prononcer dans le sens du réalisme farouche qui avait acquis droit de cité à Chartres

et s'y perpétua jusqu'au déclin de ses écoles. D'aucuns prétendent même qu'il franchit l'étroite passerelle séparant le réalisme outré du panthéisme (Hauréau, Clerval). Mais Thierry n'a pas été jusque là. Il faut interpréter avec prudence ses dissertations favorites sur la superessence de Dieu, sur la dépendance essentielle des créatures vis-à-vis du Créateur ; il faut se méfier surtout de l'accueil trop facile qu'il fait à des réminiscences pythagoriciennes sur l'unité, et la génération de tout nombre du sein de l'unité : Dieu est l'éternel, l'un suprême, antérieur à la dualité. Toute autre chose n'*existe* que par la compénétration de l'Infini *(divinitas singulis rebus forma essendi est)* [1]).

Mais si Dieu est pour chaque être créé le principe intrinsèque de sa présence actuelle dans l'ordre physique, cet être n'en a pas moins une *essence* distincte de Dieu, œuvre de sa main créatrice. Sur ces points les déclarations de Thierry sont formelles [2]). Thierry se serait élevé contre tout reproche de panthéisme, au même titre que maître Eckehart et d'autres mystiques du XIV[e] s., qui établissaient une distinction similaire entre l'*essence individuelle* propre à chaque créature et son *existence divine (esse formale)* [3]). Il n'en est pas moins vrai que malgré les déclarations contraires de leurs auteurs, un peu de logique convertit aisément ces systèmes en doctrines antiscolastiques [4]).

3° En *cosmologie*, Thierry souscrit aux conceptions de son frère, en montrant leur accord avec l'histoire biblique de la création.

[1]) « At aeternum nihil aliud est quam divinitas ; unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est ; nam, sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex colore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unde vere dicitur : *Omne quod est ideo est quia unum est.* » HAURÉAU, *Not. et. extr.* I. 63. M. Baeumker a montré qu'il faut lire dans cette dernière phrase : *ideo est*, et non pas *in deo est*. (Arch. f. Gesch. d. Phil. X, 138, n. 37). Cette formule, d'inspiration pythagoricienne, se trouve chez la plupart des contemporains. Ainsi s'écroule un des grands arguments invoqués par ceux qui font de Thierry un panthéiste. — [2]) « Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere. » HAURÉAU, *ibid.* — [3]) C'est l'explication mise en avant par Baeumker *ibid.*, p. 138, et nous nous y rallions. — [4]) V. p. l. la philosophie de Eckehart et de Nicolas de Cuse.

Jean de Salisbury, Hermann le Dalmate, Robert de Rétines comptent parmi les disciples les plus connus du philosophe chartrain.

170. Guillaume de Conches. — On peut rattacher GUILLAUME DE CONCHES (vers 1080-1154) à l'école de Chartres, par son maître Bernard de Chartres (de 1110 à 1120), par son humanisme et sa lutte contre les Cornificiens, par son culte des sciences physiques et par ses premières doctrines philosophiques. Après avoir enseigné à Paris vers 1122, il devint précepteur de Henri Plantagenet. Outre diverses gloses sur le *Timée* et le *de consolatione philosophiae* [1]), Guillaume a composé entre autres ouvrages, une *Magna de naturis philosophia,* un traité *de Philosophia mundi*, attribué souvent à Bède le Vénérable et à Honorius d'Autun [2]), un autre intitulé *Dragmaticon philosophiae*, ainsi qu'une *Summa moralium philosophorum*, citée sous des titres divers, et décernée à un grand nombre de philosophes, le plus souvent à Hildebert de Lavardin.

Au début de sa carrière, Guillaume pencha vers le réalisme excessif, devenu traditionnel à Chartres. Séduit notamment par une dangereuse transposition du pythagorisme dans la théologie, il alla jusqu'à soutenir une doctrine que Bernard et Thierry de Chartres, eux aussi, semblent avoir admise, à savoir l'assimilation du St-Esprit et de l'âme du monde. Pris à partie par GUILLAUME DE ST-THIERRY, il rétracta, et renonça à la métaphysique pour se consacrer à l'étude des sciences.

1° *Physiologie*. Les études de médecine étaient une des spécialités des écoles chartraines [3]). G. de Conches se familiarisa, dans les traductions de Constantin l'Africain, avec les théories physiologiques de Galien et d'Hippocrate, et il les mit en corrélation

[1]) JOURDAIN, *Excurs. histor. et philosoph. à travers le m. âge*, 1888. Suivant Jourdain, G. de Conches serait resté jusqu'au XIVe s. l'interprète officiel du *de consolatione*. Son commentaire fut plagié par NICOLAS TRIVETH (1258-1328). — [2]) HAURÉAU, *Not. et extr. de qques man.* V. 195. — [3]) On y possédait le *de arte medica* du médecin Alexandre, l'*Isagoge Johannitii*, les *Aphorismes* d'Hippocrate, le *de pulsibus* de Philarète, le *de urinis* de Théophile, la *Theorica* de Constantin l'Africain et des commentaires de Galien. CLERVAL, *op. cit.*, p. 240.

avec le processus de la connaissance sensible. C'est Constantin qui introduisit dans les écoles occidentales l'étude du concomitant physiologique de la connaissance, et il fait la place large, trop large même, aux activités organiques, car il risque de confondre les aspects psychique et physiologique de la sensation. Adélard de Bath, Guillaume de S. Thiérry, Guillaume d'Hirschau et bien d'autres ont subi ces influences, et on les retrouvera au XIIIe s.

2° *Cosmologie atomique*. Tandis que les deux grands écolâtres chartrains donnent de l'univers une explication dynamique, Guillaume recourt à l'hypothèse des atomes : les quatre éléments se réduisent à des combinaisons de particules homogènes et invisibles [1]). Toutes les œuvres de la nature trouvent leur origine dans cette plasticité des atomes, y compris le corps humain avec ses perfections vitales les plus élevées : c'est dire que l'âme n'est en rien forme constitutive du corps. Il ne faut pas s'étonner de retrouver chez G. de Conches la théorie de l'âme du monde, couramment enseignée dans les écoles chartraines.

3° *Morale*. La *Summa moralium philosophorum* est un des premiers traités de morale du moyen âge, et s'impose de ce chef à l'attention de l'historien. C'est un ensemble de préceptes sans originalité, empruntés surtout à Sénèque *(de beneficiis)* et à Cicéron *(de officiis)*. A leur exemple, l'auteur s'attache à des questions de détail, telles que la distinction de l'utile et de l'honnête, la description détaillée des vertus ; il n'a pas compris l'économie de la morale scolastique, et ne dit rien des notions fondamentales de la fin dernière et de la moralité. L'étude scientifique de la morale n'apparaît qu'au XIIIe s.

171. L'avènement du panthéisme. — Dans le courant du XIIe s. le réalisme outré se convertit, chez plusieurs philosophes, en panthéisme antiscolastique : évolution inévitable qui avait été prédite par Abélard, le plus fort dialecticien de son temps et l'ennemi juré du réalisme.

[1]) « Elementa sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quatuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur » (*Elementa philos.*, I. Migne, t. 90, col. 1132).

172. Sources et Bibliographie.— De G. de Champeaux, fragments chez Migne, (t. 163), et Lefèvre. — D'Adélard de Bath, les *Quaestiones naturales* existent dans un incunable à Munich, le *de eodem et diverso* est édité par Willner. — Fragments de Bernard de Chartres chez J. de Salisbury (Migne, t. 199, col. 666 et 938). — De Thierry, le *de sex dierum operibus*, chez Hauréau (*Notices*, etc., vol. 32, p. 2., p. 167); P. Thomas, *Mélanges*, 1884, imprime des extraits du comment. sur le *de invent. rhetorica*. — Guill^me de Conches : le *de philosophia mundi*, chez Migne, t. 172, col. 39, *Dragmaticon*, t. 90, sous le titre *Elementorum philosophiae l. IV;* fragments des gloses et comment. chez Cousin, *Ouvr. inéd. d'Abel.*, p. 669 et suiv., Jourdain, *Notices*, etc., vol. 20, p. 2.

LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux* (Lille, 1898). Bon; quelques fausses interprét. des textes. — WILLNER, *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso* (Beitr. z. Gesch. Philos., Bd. IV, h. 1, Munster, 1903). Bon; sur l'école de Chartres, v. CLERVAL, *Op. cit.* — WERNER, *Die Kosmologie u. Naturlehre d. scholast. Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches* (Sitzungb. K. Akad. wiss. Philos. Kl. Wien, 1873, Bd. 75, p. 309). Documenté et bon. — STEINSCHNEIDER, *Constantinus Africanus und seine arabische Quellen* (Arch. f. pathol. Anatomie u. Physiol. Bd. 37, p. 351). Étude sur ses œuvres.

§ 2. — *L'Antiréalisme.*

173. Pierre Abélard est né au Pallet, en 1079, d'une famille de guerriers. Ce chevalier de la dialectique mène une vie d'aventures. De l'école de Roscelin il passe à celle de G. de Champeaux; de Paris il se rend à Melun, à Corbeil, puis revient à Paris provoquer tout le monde à des disputes philosophiques dont il se déclare à l'avance le vainqueur. Anselme de Laon l'initie à la théologie. Quand, plus tard, lui-même enseigne la science sacrée dans la métropole française, grisé par les applaudissements d'une foule enthousiaste, il ose dire qu'il est le seul philosophe de son temps. Mais après le succès, Abélard connut les revers. Forcé de quitter Paris, il erra de monastère en monastère jusqu'à sa mort en 1142, à l'abbaye de St-Marcel-lez-Châlons.

Nombreux sont les travaux d'Abélard. En théologie dogmatique : *Tractatus de unitate et Trinitate divina ; Theologia christiana ; Introductio ad theologiam* qui n'est que la première partie de la *Theologia* et la seule qu'on ait conservée de ce grand ouvrage; *Sic et non*. En philosophie : *Scito te ipsum seu Ethica ;*

Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum ; des gloses sur Aristote, Porphyre et Boèce ; *Dialectica*. Son *Historia calamitatum* n'est qu'un long récit de ses infortunes. Nous n'étudions ici que le philosophe ; au § suivant il sera parlé du théologien.

174. **Sa philosophie.** — 1° Exagérant les droits de la « méthode dialectique » en théologie (181), Pierre Abélard établit sur un principe rationaliste les *rapports de la philosophie et de la théologie*. Il ne se borne pas, avec S. Anselme, à rechercher le côté rationnel des mystères, mais avec J. Scot Ériugène il entreprend de les *démontrer*, au nom de l'omnipotence de la raison : la doctrine catholique n'est que le prolongement naturel de la philosophie. — Mais alors les païens ont connu les mystères du dogme ? Abélard ne recule pas devant cette conséquence. Les Grecs, dit-il, ont eu des intuitions de la Ste-Trinité, car nous retrouvons les trois personnes dans la triade platonicienne de Dieu, du νοῦς et de l'âme du monde (influence néo-platonicienne).

Abélard contribua puissamment à faire reconnaître la valeur autonome de la philosophie, et sous ce rapport son influence survécut à ses erreurs. Beaucoup à son exemple, mais sans verser dans son rationalisme, accentuèrent la culture de la philosophie pour elle-même.

2° Avec raison, on fait à Abélard un titre de gloire d'être l'*initiateur d'une méthode didactique* dont on reconnaît les germes chez divers auteurs du commencement du XIIe s. [1]), et qui fut appelée dans la scolastique au plus grand succès : Abélard rassemble dans le *Sic et non*, à l'usage des débutants *(teneres lectores),* les textes des Pères relatifs à une même question, et présentant entre eux des divergences. C'est un exposé du pour et du contre, basé sur des arguments d'autorité [2]). Abélard entreprend la même compilation pour sa *Dialectica*, en mettant à con-

[1]) Notamment chez Adélard de Bath. Cf. WILLNER, *op. cit.*, p. 40. — [2]) Prosper d'Aquitaine et l'Espagnol Tajus (VIIe s.) avaient déjà fait des recueils de citations des Pères, mais non d'opinions divergentes.

tribution cette fois, outre les auteurs sacrés, tous les profanes connus de lui. Mais il se borne à cet exposé contradictoire, et ne fait rien pour résoudre *systématiquement* les questions dont il expose le pour et le contre. La méthode sera reprise par les summistes (§ 3) et les canonistes du XIIe s., et perfectionnée par Alexandre de Halès [1]).

3° *Métaphysique*. Abélard recueille et transmet les principales thèses de métaphysique léguées par Boèce ; il croit à l'âme du monde ; accrédite une fausse théorie de la matière et de la forme. Mais c'est surtout au problème des universaux que s'applique le célèbre dialecticien.

Son caractère contribue à faire de lui un démolisseur de systèmes. Il critique les hésitations de Roscelin, qui n'ose pas franchement reporter l'objet de nos concepts universels dans les choses individuelles ; surtout il porte le coup de grâce au réalisme outré, en écrasant sous le ridicule les théories de G. de Champeaux (**161**, **162**). Obligeant la scolastique à prendre conscience de ses affirmations, il met à nu le vice radical des formules réalistes, et démontre qu'elles conduisent au panthéisme.

Quelle est la doctrine d'Abélard lui-même sur les universaux ? Non seulement il insiste sur l'existence substantielle des seuls êtres individuels, mais il affirme explicitement que nous possédons des concepts abstraits et universels : par l'abstraction, nous nous représentons des éléments communs à diverses choses, et nous concevons ces éléments comme *distributivement* réalisables dans un nombre indéfini d'individus de même espèce [2]). Abélard n'est donc pas *nominaliste*. — Est-il *conceptualiste*, comme on le dit communément, c'est-à-dire le concept universel n'est-il qu'une forme *subjective* de l'esprit, à qui il faut refuser toute correspondance dans la réalité extérieure (**137**) ? Les déclarations du philosophe du Pallet ne contiennent pas semblable restriction.

[1]) M. Picavet appelle cette méthode la *méthode scolastique*. Endres dit plus exactement *Lehrmethode*. Il s'agit évidemment d'une méthode d'enseignement, et il en est d'autres, à côté de celle-là (**109**). — [2]) V. les textes chez DE RÉMUSAT, *Abélard*, I, 495.

Bien au contraire, Abélard tient que l'universel existe dans l'individuel, puisqu'il n'existe que là [1]). S'il avait mieux justifié la valeur *réelle* des concepts, après avoir établi leur valeur idéale ; s'il avait montré que la similitude des essences individuelles est le *fondement* du processus d'universalisation, à lui serait revenu l'honneur d'avoir résolu, comme Aristote, le problème proposé par Porphyre. Mais on peut dire que cette solution est dans l'esprit d'Abélard ; sa théorie est une étape définitive vers le thomisme, et J. de Salisbury pourra dire de lui et de ses partisans : « Amici mei sunt » [2]). Les successeurs immédiats d'Abélard n'auront qu'à préciser sa pensée, pour dissiper l'antinomie apparente entre l'individuel de la nature et l'universel de l'entendement.

4° Abélard est secondairement *psychologue et moraliste*. Il attire l'attention sur l'âme, sur l'abstraction et la genèse de la connaissance. Ses doctrines morales sont encore enserrées dans des cadres théologiques, mais on voit poindre les solutions purement rationnelles, dans le souci constant que révèle le *Scito te ipsum* de rapporter, tous les problèmes éthiques à la conscience subjective. Les études sur le péché, la liberté, la grâce comptent parmi les recherches favorites d'Abélard.

L'impression produite par Abélard fut profonde, et on le considéra comme chef d'école. J. de Salisbury écrit : « Peripateticus Palatinus... multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes ». Gilbert de la Porrée est de ceux qui subirent l'ascendant de sa métaphysique.

175. Gilbert de la Porrée. — GILBERT DE LA PORRÉE *(Porretanus)* naquit à Poitiers, en 1076, suivit les leçons d'Hilaire de Poitiers, d'Anselme de Laon, se lia d'amitié avec Bernard de Chartres, et enseigna lui-même à Chartres pendant plus de douze ans. Plus tard, il fut écolâtre à Paris (1141), et

[1]) « Neque enim substantia specierum diversa est ab essentia individuorum, nec res ita sicut vocabula diversas esse contingit... Cum videlicet nec ipsae species habeant nisi per individua subsistere, etc. » *Dialect.*, p. 204 des *Ouvr. inédits d'Abélard*. — [2]) *Metal.*, II, 17.

Jean de Salisbury qui y fréquenta ses leçons insiste sur la haute considération dont il jouissait dans la métropole des lettres. En 1142, Gilbert devint évêque de Poitiers jusqu'à sa mort en 1154, mais il ne quitta pas ses fonctions professorales quand il assuma les charges de l'épiscopat [1]).

Parmi les nombreuses œuvres théologiques et philosophiques de Gilbert, les plus importantes sont le *Liber sex principiorum*, deux commentaires aux traités de Boèce *de trinitate*, et *de duabus naturis in Christo*, mais non le livre *de causis* que MM. Berthaud et Clerval lui attribuent.

176. Philosophie de Gilbert. — 1° *Logique*. Non seulement Gilbert se pénètre de Boèce et de sa méthode déductive, non seulement il travaille les livres nouveaux commentés par Thierry de Chartres et inconnus d'Abélard, mais il entreprend dans le *Liber sex principiorum* de compléter les *Catégories* d'Aristote. Le Stagirite, en effet, n'étudie que les quatre premiers prédicaments, la substance et les accidents absolus de la substance ou, comme dit Gilbert, les *formae inhaerentes*. L'évêque de Poitiers eut l'ingénieuse idée de décrire les six autres prédicaments, ou les accidents qui supposent la substance en relation avec d'autres substances, les *formae adjacentes*. C'en était assez pour lui assurer la célébrité. Inscrit sur la liste des manuels classiques (133), le *Liber sex principiorum* est commenté par Albert le Grand, cité par S. Thomas, étudié jusqu'à la fin du moyen âge.

2° *Métaphysique*. Voici d'abord le principe fondamental de l'antiréalisme, franchement défendu par Gilbert : les essences n'existent que dans les individus, et elles sont réellement mul-

[1]) Parmi les disciples de Gilbert, tout au moins parmi ceux qui adoptèrent sa solution des universaux, on peut citer l'historien OTTON DE FREISINGEN (vers 1115-1158), et l'auteur anonyme du *liber de vera philosophia*. — De même, NICOLAS D'AMIENS, auteur d'une Somme contre les mahométans : *de arce fidei*, et chez qui on ne relève aucune trace de réalisme excessif. Sur Otton, cf. J. HASTAGEN, *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker* (Leipzig, 1900). L'auteur note les influences subies par Otton en matière philosophique, pp. 6-22.

tipliées dans la nature [1]). Mais alors quelle est l'origine et la valeur des universaux ? Gilbert répond : l'esprit compare *(colligit)* les déterminations essentielles *(diversae subsistentiae)* réalisées en de nombreux êtres, et opère une *union mentale* de leurs réalités semblables ; c'est cet élément semblable qu'on appelle le genre, l'espèce [2]). Ces deux thèses fondamentales de Gilbert de la Porrée établissent des analogies évidentes entre sa pensée et celle d'Abélard. Il est certain que Gilbert a réagi contre le *réalisme outré* de Chartres, et qu'il ne défend ni le *nominalisme* ni le *conceptualisme* dans le sens précis que nous attachons à ces termes. La thèse de la *similitude* des essences, fondement de la valeur réelle de nos concepts, est plus nettement affirmée que chez le philosophe du Pallet. Cependant, il y a dans la métaphysique de l'évêque de Poitiers des faiblesses qui ne permettent pas de considérer sa théorie des universaux comme la première formule décisive du réalisme modéré : ces faiblesses expliquent, à certains égards, la diversité des jugements portés par les historiens sur Gilbert de la Porrée [3]).

Gilbert distingue dans un être actuel les réalités essentielles qu'il possède et qui se retrouvent semblables chez d'autres êtres *(subsistentia, id quo est)* et la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle *(substantia, id quod est)* [4]).

[1]) Unus enim homo una singulari humanitate... ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae. — [2]) Universalia quae intellectus ex particularibus colligit etc.... Genus vero nihil aliud putandum est, nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio, etc. *Comment. au de trinit. de Boèce* dans *Boethii opera* ed. Basil. 1570, p. 1238, 1135. Cfr. PRANTL, *Gesch. d. Logik.* II, 219 et suiv. — [3]) PRANTL l'appelle un *réaliste ontologiste (?) op. cit.*, II, 221 ; STÖCKL un *conceptualiste. Op. cit.*, I, 277 ; CLERVAL un *réaliste outré. Op. cit.*, 262. Le jugement laconique de J. de Salisbury sur Gilbert est difficile à interpréter : « Universalitatem formis nativis attribuit.... Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar ; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singularibus, sed in omnibus universalis. » *Metal.* II, 17. Le *in omnibus universalis* doit évidemment s'harmoniser avec *singularis quoque in singularibus* qui ne laisse aucun doute sur l'antiréalisme de Gilbert. — [4]) Genera et

Or, Gilbert est tenté d'exagérer la distinction qu'il faut établir entre l'essence commune et l'essence individualisée, et il semble faire de celle-ci une partie *réellement* distincte de celle-là. Cédant à la même fâcheuse tendance, il considère comme des *subsistentia* propres dans l'individu certains attributs transcendantaux — l'unité p. ex. — qui ne sont pas réellement distincts de l'être même [1]). Certes, ce sont là des erreurs métaphysiques ; mais elles ne se rapportent pas directement au problème des universaux : quelle que soit la distinction établie par Gilbert de la Porrée entre les éléments métaphysiques de l'être, ces éléments sont doués d'une existence non pas universelle, mais propre à chaque individu.

Les *subsistentia*, ou *formae nativae* sont des imitations des idées divines, avec lesquelles Gilbert évite soigneusement de les confondre [2]). Quand il oppose la *forme* à la *matière*, il en fait une propriété de l'être, perpétuant ainsi une fausse conception propre à cette période. Rien d'étonnant dès lors, qu'il admette une pluralité de formes [3]). Gilbert condamne le panthéisme ; mais ses erreurs en métaphysique se répercutent sur sa théologie (186).

Pas plus qu'Abélard, Gilbert n'est un esprit *entier ;* à côté de doctrines d'un pur scolasticisme, on rencontre des illogismes et des défaillances. Ainsi se vérifie pour les plus célèbres philosophes du milieu du XII[e] s. le défaut de systématisation, qui est un des caractères saillants de la scolastique pendant cette période.

177. **Les verbalistes**. — Tant d'opinions s'étaient fait jour vers le milieu du XII[e] s., des nuances parfois si ténues différenciaient l'une de l'autre les solutions réalistes et antiréalistes, enfin une si grande passion présidait à ces controverses d'écoles, qu'on vit un groupe de discuteurs verser dans les pires

species, i. e. generales et speciales subsistentiae, subsistunt tantum, non substant vere. *Op. cit.*, p. 1239. — [1]) *Op. cit.*, p. 1148. Quod est unum, res est unitati subjecta, cui scilicet vel ipsa unitas inest, ut albo, vel adest ut albedini... Ideoque non unitas ipsa sed quod ei subjectum est, unum est. Cf. PRANTL, p. 221. — [2]) Voir le texte cité de J. de Salisbury. — [3]) *Op. cit.*, p. 1141.

excès de la dialectique. Jean de Salisbury a durement flétri ces *nugiloquos ventilatores*, chicaneurs de mots, ergotant pour ergoter, sans subordonner leur discussion à l'acquisition du savoir, et qui s'imaginaient que dans cette intempérance de verbe consiste la pratique de la dialectique, *qui sapientiam verba putant* [1]). Ce despotisme d'une logique purement verbale coïncida avec la recente mise en circulation de la *logica nova* qui fournissait un nouvel aliment aux subtilités. On cite parmi ces dialecticiens sophistes un Adam du Petit-Pont [2]), dont l'*ars dialectica* (1132) est le triomphe de l'ergotage. Toutefois ces excès ne réussirent pas à enrayer le progrès des saines controverses.

178. Avènement du réalisme modéré. — Après Abélard, on est résolument panthéiste, ou bien on poursuit la direction nouvelle imprimée par le philosophe du Pallet. La similitude des essences dans l'ordre objectif, la genèse des concepts abstraits et universels dans l'ordre subjectif avaient été soigneusement étudiées. Pour résoudre le problème des universaux, il suffisait de montrer qu'un *fondement réel* permet de rapporter la représentation générale à l'être particulier : les choses possèdent *réellement* les natures que l'abstraction perçoit, et si la forme d'universalité, comme telle, est un produit de l'entendement, le contenu de cette forme est applicable en vérité à un nombre indéfini d'êtres réels ou possibles. Dès lors, ce qui est affirmé d'un grand nombre, ce n'est pas le *concept* d'un genre ou d'une espèce, mais l'*objet* même de ce concept ou la nature des choses.

Impossible de dire à qui revient l'honneur d'avoir trouvé le premier la formule adéquate du réalisme mitigé. La doctrine d'Abélard est encore ébauchée par Robert Pulleyn et reprise dans

[1]) *Polycrat.* VII, 12. De même : « Fiunt itaque in puerilibus Academici senes, omnem dictorum aut scriptorum excutiunt syllabam, imo et litteram ; dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes. » *Metalog.*, II, 7. « Debuerat Aristoteles hanc compescuisse intemperiem eorum, qui indiscretam loquacitatem dialecticae exercitium putant. » *Ibid.*, II, 8. — [2]) Né à Balsham près Cambridge. Appelé *du Petit-Pont* (Parvipontanus), parce qu'il enseignait le trivium dans une école située près du petit pont sur la Seine.

ses lignes maîtresses par un écrit anonyme de la première moitié du XIIe s. : le *liber de generibus et speciebus*. Mais dans les dernières années du XIIe s. le réalisme modéré marche à un triomphe rapide et définitif. On le devine dans les écrits de Simon de Tournai (entre 1196 et 1192) à qui on a fait un injuste renom de rationalisme et d'averroïsme [1]), et dans un traité *de intellectibus* [2]) qui expose avec une grande netteté la doctrine aristotélicienne de l'origine sensible des idées, du processus abstractif et de sa valeur réelle. Enfin le réalisme modéré apparaît pleinement dans les écrits de J. de Salisbury.

179. Conclusions. — Deux conclusions principales se dégagent de cette étude historique du problème des universaux :

1° Ni le nominalisme ni le conceptualisme, tels qu'on a défini ces systèmes dans la suite, n'ont existé avant le XIIIe s.

2° Tous les systèmes antiréalistes antérieurs au XIIIe s. ne sont que des formes plus ou moins imparfaites du réalisme mitigé, des phases que parcourt une même idée dans son évolution organique.

180. Sources et Bibliographie. — A l'édition d'ensemble des travaux d'Abélard en 1616, les recherches de Durand, Pez, Cousin, Stölzle ont ajouté de nouveaux ouvrages. STÖLZLE a découvert et publié : *Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et Trinitate divina*, 1891 ; la *Theologia Christiana* est publiée par Martène en 1717 (Thesaurus novus anecdot. V, 1139) ; l'*Introd. ad theol.* par Amboise en 1616 ; l'*Epitome* et le *Dialogus* par Reinwald en 1835 ; *Sic et non* par Henke (1851), Migne ; les gloses et *Dialectica* dans COUSIN, *Ouvr. inédits d'Abélard pour servir à l'hist. de la philos. scolast. en France*, 1836. Avec une introd. de Cousin. Cf. Migne, t. 178. — DE RÉMUSAT, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 vol., 1855. — DEUTSCH, *Peter Abelard*, 1883. — PORTALIÉ, *Abélard* (Dict. Theol. Cath., t. I). — PICAVET, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique* (Bibl. Ec. Hautes Études. Sciences religieuses, t. VII). Bon. — ENDRES, *Ueber den Ursprung u. die Entwickelung der Scolast. Lehrmethode.* (Phil. Jahrb. II, 1). Bon.

Migne a édité de Gilbert le *de sex principiis*, t. 184, le comment. sur Boèce, t. 64. — A. BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, 1892.

[1]) Auteur d'un commentaire sur le symbole de S. Athanase et d'une *Summa theologica* où il cite souvent J. S. Eriugène, mais qui ne contient rien d'antiscolastique. Un des premiers, Simon connaît la *Physique* d'Aristote. Cf. notre *Hist. philos. scol. P.-Bas*, p. 39. — [2]) Le *liber de generibus et speciebus* et le *de intellectibus* ont été faussement attribués à Abélard par V. Cousin, et imprimés par celui-ci dans les *Ouvr. inédits d'Abélard*.

§ 3. — *Le mouvement théologique au XIIe s.*

181. Les progrès de la théologie scolastique. — La théologie scolastique, distincte de la philosophie scolastique (106), prend au XIIe s. un essor considérable. De grandes écoles théologiques surgissent, et on y cultive à la fois la théologie et la philosophie (113). Deux progrès fondamentaux datent de ce moment : les Sommes et la méthode dialectique.

Les *Summae Sententiarum* ou les *Libri Sententiarum*, qui apparaissent au milieu du XIIe s., sont des résumés encyclopédiques de la dogmatique chrétienne [1]). Jean Damascène, dans son πηγὴ γνώσεως, où chaque matière est précédée de prolégomènes philosophiques (κεφάλαια φιλοσοφικά), avait tenté dès le VIIIe s. un essai de systématisation théologique, qui ne fut pas sans exercer des influences sur les sententiaires. Les œuvres de *classification* théologique, dont la première idée surgit en Occident aux temps d'Abélard, étaient appelées à un succès immense. Il faut en chercher le secret dans le besoin d'organisation qu'on éprouvait devant la masse des matériaux rassemblés, bien plus que dans l'originalité de ceux qui ont apposé leur signature à ce travail de mise en œuvre.

La méthode d'*exposition* ou *didactique* employée par les sententiaires et les summistes est celle inaugurée par le *sic et non* d'Abélard. On y rencontre les mêmes lacunes : après un exposé contradictoire des problèmes, les solutions nettes font le plus souvent défaut, et c'est à ce défaut que fait allusion Gauthier de S. Victor (§ 5), quand il appelle Pierre le Lombard, un des quatre labyrinthes de la France [2]). — Mais à côté de cette méthode didactique, surgit une nouvelle méthode *constitutive* ou *inventive*,

[1]) Sententiae : « Aussprüche, Thesen, Quaestionen, Abhandlungen, welche man aus den hl. Vätern der Kirchlichen Lehrern u. Canonensammlungen nahm ». Quelquefois les ouvrages mêmes de ceux qui faisaient ces extraits portaient le titre de *Sentences*. DENIFLE dans *Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mitt.*, I, 588. — [2]) Les autres « labyrinthes » sont Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée et Abélard.

la « méthode dialectique ». Science autonome, la théologie scolastique du moyen âge eut ses méthodes constructives autonomes, comme la philosophie eut les siennes. Ces méthodes relèvent du contenu de la Révélation chrétienne, et elles se rapportent *avant tout* à l'interprétation des Écritures et des Pères, que tous les théologiens pratiquent depuis Rhaban Maur, le « fondateur de la théologie en Germanie » [1]). Toutefois, le groupe le plus important des théologiens médiévaux recourut *en outre* à une méthode subsidiaire, la *méthode dialectique*. Par cette méthode la théologie demande service à sa consœur la philosophie : après avoir fixé un dogme, elle l'invite, si pas à le démontrer par la raison, au moins à montrer son caractère rationnel. Ainsi l'autorité des Écritures est appuyée d'une véritable apologétique. Déjà Lanfranc recommande une application *sage* de la dialectique à la théologie, alors que Fulbert de Chartres condamnait toute immixtion de l'une dans l'autre [2]). S. Anselme pratique la méthode dialectique avec prudence mais avec vigueur. Au XIIe s. elle reçoit des développements considérables ; son application donne lieu *entre théologiens* à de vives controverses, et sert de base à un groupement en divers partis dont nous nous bornerons à rappeler ici la signification générale. On peut distinguer : 1° le groupe des théologiens de l'argumentation ; 2° les théologiens rigoristes ; 3° les modérés.

182. Les théologiens de l'argumentation. École d'Abélard et de S. Victor. — La théologie de l'argumentation, qui forme à proprement parler la *théologie scolastique*, se développe largement dans deux grandes écoles, l'école d'Abélard et celle de S. Victor.

L'*Introductio ad theologiam* d'Abélard semble être, chez les scolastiques, la première œuvre de coordination de l'enseignement catholique. La division de la théologie en trois parties (la foi et les mystères — les sacrements et l'incarnation — la cha-

[1]) BURGER, *op. cit.* (Der Katholik, août 1902, p. 135). — [2]) ENDRES, *Lanfranc*, etc., p. 231.

rité) est reprise par toutes les productions de l'école théologique d'Abélard. Le P. Denifle, qui a démontré récemment l'existence de cette école, a découvert quatre sommes relevant étroitement de l'*Introductio ad theologiam :* 1) L'*Epitome theologiae,* attribué jusqu'ici à Abélard, mais œuvre d'un disciple qui résume fidèlement le traité du maître ; 2) *Sententiae Rodlandi Bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fortes* de Roland Bandinelli (Alexandre III), publiée par Gietl ; 3) Une somme d'Ognibene, contemporain de Roland ; 4) Une autre somme anonyme.

L'école d'Abélard survécut d'ailleurs à la condamnation dont celui-ci fut l'objet en 1141 (**186**), puisque la somme de Roland est postérieure à cette date. C'est qu'en effet, dans la mise en œuvre de la méthode dialectique, Abélard eut des hardiesses qui mirent l'autorité ecclésiastique en éveil, et firent rejeter par un certain nombre de timorés toute immixtion de la philosophie dans la théologie.

Heureusement l'école de S. Victor, tout en reprenant d'Abélard les progrès qu'il avait réalisés dans les méthodes didactiques et constructives de la théologie, sut renfermer ces méthodes dans les limites d'une parfaite orthodoxie ; et ainsi elle contribua autant qu'Abélard à tracer le sillon définitif de la théologie scolastique. Ces salutaires influences se font jour déjà dans l'œuvre de Roland et d'Ognibene.

Hugues de S. Victor est le plus grand représentant de l'école théologique auquel le célèbre couvent mystique a donné son nom. Son traité *de Sacramentis* est une synthèse dogmatique plus parfaite que l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard, mais est postérieur à cet ouvrage. Quant à la *Summa Sententiarum,* plus directement inspirée de la méthode abélardienne, et dont l'authenticité a été si vivement discutée, elle fait des emprunts doctrinaux à l'école abélardienne, et notamment reproduit plusieurs erreurs qui ne permettent pas de l'attribuer à l'auteur du *de Sacramentis* [1]).

[1]) PORTALIÉ, *École théolog. d'Abélard* (Dict. Théol. cathol.), col. 54.

Abélard et Hugues de S. Victor sont des théologiens doublés de philosophes ; ils réunissent en eux deux personnalités. On n'en peut dire autant de tous les théologiens de cette époque.

183. Les théologiens rigoristes. — Les abus de la méthode dialectique inspirèrent à de nombreux théologiens des craintes excessives. C'étaient d'abord quelques mystiques exaltés, Gauthier de S. Victor, p. ex., qui condamnaient tout savoir, et dont la voix ne fut pas écoutée (§ 5). Citeaux et Fonteavellana étaient des centres de ce type de réaction. — C'étaient aussi des ascètes qui, sans condamner pour elle-même la science profane *(res humanae)*, c'est-à-dire les arts libéraux et la philosophie, en interdisaient l'usage aux moines, ceux-ci ne devant se préoccuper que de la science divine *(res divinae)* : Otloh de S. Emmeram (vers 1010-1070) peut être rangé dans cette catégorie [1]). — C'était surtout un groupe influent de théologiens rigoristes qui, avec Étienne de Tournai, « en voulaient aux faiseurs de nouvelles sommes » [2]). S. Bernard, Ernaud de Bonneval, Hugues d'Amiens, Geoffroi d'Auxerre, Jean de Cornouailles, Pierre le Chantre ou Pierre de Reims [3]) accusaient la méthode dialectique des erreurs théologiques de Roscelin, d'Abélard, de Gilbert de la Porrée. Indirectement, plusieurs allèrent jusqu'à condamner la philosophie même, coupable d'intrusion en matière théologique.

C'était dépasser la mesure. Non seulement la philosophie n'était pas responsable des erreurs théologiques, mais encore l'abus de la méthode dialectique ne pouvait condamner son usage.

184. Les modérés. — Les théologiens ombrageux dont il vient d'être parlé récusent la méthode dialectique, tout comme ils proscrivent l'étude de la philosophie pour elle-même. Par ce double côté, ils tranchent sur les grands chefs d'école Abélard

[1]) V. Endres, *Otlohs von St Emmeram Verhältniss zu den freien Kunsten*, dans *Philosoph. Jahrb.*, 1904, pp. 44 et 72. — [2]) *Epist. ad R. Pont.*, cité par Portalié, *op. cit.*, col. 55. — [3]) V. Delatour, *Pierre le Chantre* (Bibl. éc. Chartes, 1897) et Gutjahr, *Petrus Cantor parisiensis*. Graz, 1898.

et Hugues de S. Victor. Entre les deux tendances se place un parti de docteurs qui sont exclusivement théologiens et ne voient dans la philosophie qu'un *instrument*, auquel on demande d'ailleurs peu de services : la philosophie n'a pas de valeur autonome, mais elle inspire en théologie la méthode dialectique. Un des précurseurs de cette tendance est P. Damiani, pour qui la philosophie doit « velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subvenire » [1]).

Le plus célèbre des *sententiaires*, Pierre Lombard, surnommé *magister sententiarum*, se place au même point de vue (né à Novara en Lombardie, mort évêque de Paris vers 1160). Il ne recourt aux notions philosophiques que dans la mesure où elles peuvent interpréter et servir le dogme : ce n'est pas un philosophe, mais tout au plus un écrivain à vernis philosophique [2]). Sa philosophie est fragmentaire, incidente, flottante et sans originalité. C'est un « éclectique qui tantôt de façon très superficielle, tantôt avec une profonde réflexion prend ses idées un peu partout pour éclaircir la doctrine de l'Église » [3]). En matière théologique, P. Lombard ne peut pas davantage prétendre à l'originalité. Il imite et très souvent copie la *Summa sententiarum ;* et c'est à Hugues de S. Victor et à Abélard [4]) que devrait revenir la meilleure part de l'immense prestige dont le moyen âge a entouré ses Livres de Sentences [5]). Ce traité constitue, en effet,

[1]) *Opusc.* 36, cité par ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrh.*, p. 36, n. 2. — [2]) Ce point a été nettement établi par Espenberger, *op. cit.* — [3]) *Ibid.*, p. 11. — [4]) Espenberger nie que Robert Pulleyn (Robertus Pullus, mort vers 1150, professeur à Paris et à Oxford, auteur des *Sententiarum libri octo* composés après 1136) ait influencé P. Lombard, et met en doute sa dépendance vis-à-vis de maître Gandulfus. Les classifications du Lombard révèlent aussi l'influence de la 3[me] partie des πηγὴ γνώσεως de J. Damascène, dans la traduction de Burgondio (133, IV). Parmi les autres Sententiaires, tributaires de l'école d'Hugues de S. Victor, citons Robert de Melun, Hugues de Rouen. — [5]) A raison du rôle historique joué par les *Sentences* du Lombard, nous croyons intéressant de donner à grandes lignes la table des matières de l'ouvrage. L'auteur traite successivement des *res*, ou choses qui ne sont le symbole d'aucune autre chose, et des *signa* ou symboles.— Les res sont : *a)* l'objet de notre jouissance : Dieu (L. I) ; *b)* les moyens d'y arriver : les créatures (L. II) ; *c)* les vertus qui sont à la fois objets de jouis-

un des plus grands succès de la théologie médiévale. On a compté par centaines les commentaires composés sur le texte du Lombard. Jusqu'au milieu du XVIe s., les cadres qu'il a choisis sont restés classiques, et on lisait les Sentences en même temps que la Bible dans les facultés de théologie des nombreuses universités européennes.

Parmi les premiers imitateurs de Pierre le Lombard, une mention spéciale revient à PIERRE DE POITIERS, chancelier de Paris, qui composa avant 1175 cinq livres de sentences. Enfin il faudrait signaler ici, comme un des exposés les mieux ordonnés du dogme, les *Catholicae fidei libri quinque*, rédigés par Alain de Lille à l'encontre des Albigeois et des Cathares. Mais la figure de leur auteur apparaîtra dans un jour plus complet quand nous étudierons son œuvre philosophique [1]).

185. Conclusions. — 1° Les personnalités les plus remarquables dans l'histoire de la théologie du XIIe s. — Abélard et Hugues de S. Victor — sont à la fois *et* philosophes *et* théologiens. Philosophes, ils se préoccupent de constituer une doctrine explicative de l'ordre de la nature, par les seules lumières de la raison. Théologiens dogmatiques, ils se proposent de faire un exposé systématique de la croyance catholique, et à cet effet attribuent à l'argument d'autorité le rôle principal. De plus, par l'emploi de la méthode dialectique, dont la plupart vantent les ressources, ils reconnaissent à la philosophie un rôle de science auxiliaire, et la ramènent ainsi à une unité d'ordre supérieur. Ainsi se confirme que la philosophie apparaît à un double titre au moyen âge : elle a une valeur autonome ; elle innerve en théologie la méthode dialectique (115). Le premier point de vue est celui qui domine dans cette histoire.

sance et moyens d'arriver au bonheur ; les hommes et les anges, ou les êtres appelés à jouir de la béatitude (L. III). Les *signa*, ou symboles, sont les sacrements (L. IV). — [1]) Du nombre des summistes et des philosophes, il faut rayer Hildebert de Lavardin (1057 — vers 1133), évêque de Tours, car le *Tractatus theologicus* qu'on lui attribuait est de Hugues de St-Victor (HAURÉAU, *Not. et extr.* etc., V, 251) ; la *Philosophia moralis* inscrite sous son nom est de G. de Conches.

2° Il y eut aussi des théologiens qui se refusèrent à être philosophes ; il n'y eut pas, à notre connaissance, des philosophes qui à leurs heures ne furent pas théologiens.

186. Condamnations théologiques. L'Église et la philosophie. — Le rationalisme d'Abélard et l'abus qu'il fit d'une méthode théologique, bonne en elle-même, l'amenèrent à des erreurs bouleversant divers dogmes, notamment le dogme de la Ste Trinité : selon lui, les trois personnes ne constituent pas chacune toute l'essence divine, elles ne représentent que des modalités d'une essence unique, et correspondent respectivement à la puissance, la sagesse et la bonté divines. S. Bernard mit tout en œuvre pour étouffer l'hérésie d'Abélard, comme il le fit plus tard pour celle de Gilbert de la Porrée. Le *de unitate et trinitate divina* fut condamné au concile de Soissons en 1121 ; la *Theologia* au concile de Sens en 1141 [1]).

De son côté, Gilbert de la Porrée, reportant en Dieu la distinction de l'universel et du singulier, « fit des choses diverses de Dieu *(deus)* et de la divinité *(divinitas)*, du père et de la paternité, même de la nature et des personnes » [2]). C'était la négation de l'unité divine. Ces propositions étaient suspectes, et d'ailleurs l'évêque de Poitiers les retira.

Souvent on fait un grief à l'Église d'avoir condamné *la philosophie* dans la personne de Roscelin, d'Abélard, de G. de la Porrée. Rien n'est moins exact. Ce que l'Église a condamné, ce n'est ni le soi-disant nominalisme [3]), ni le réalisme, ni la philosophie en général, mais des applications jugées dangereuses [4]) de la méthode dialectique à des matières de dogme, c'est-à-dire

[1]) Au sujet de la bonne foi d'Abélard, le P. Portalié écrit : « Abélard ne fut jamais libre penseur ou incrédule... il a été et a voulu être un croyant sincère » *op. cit.*, col. 41. — [2]) CLERVAL, *op. cit.*, p. 263. — [3]) « Le nominalisme est le vieil ennemi, et c'est, en fait, la doctrine qui, parce qu'elle s'accorde le mieux avec la raison, s'éloigne davantage des axiomes de la foi. Traduit successivement devant plusieurs conciles, le nominalisme est condamné dans la personne d'Abélard, comme il l'avait été dans la personne de Roscelin. » HAURÉAU, *Hist. philos. scol.*, I, 292. — [4]) Au sujet d'Abélard, le P. Portalié remarque justement que l'Église n'a pas sévi à la légère, puisqu'elle se trouvait en face d'un mouvement théologique influent, véhiculant des erreurs.

non philosophiques [1]). Au XIII[e] siècle, une légion de docteurs reprendront les théories philosophiques de Roscelin et d'Abélard, et les conciles ne se réuniront pas pour les condamner.

187. Sources et Bibliographie. — V. œuvres théolog. d'Abélard, n° 176; de Hugues de S.Victor, Migne, t. 175-177. Édition critique des *Libri quatuor Sententiarum* du Lombard, dans les œuvres de S. Bonaventure, édit. de Quaracchi, t. I-IV; Migne a édité les Sentences de R. Pullus, t. 186, de Pierre de Poitiers, t. 211.

DENIFLE, *Abaelard's Sentenzen u. die Bearbeitung seiner Theologia* (Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalt., 1885, t. I). Magistral.; GIETL, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, 1891. Texte et étude de premier ordre; PORTALIÉ, *École théolog. d'Abélard*, dans Dict. Théol. Cath., t. I, col. 49 et suiv. Excellente étude. Claire et bien au courant. Du même : *Alexander III;* MIGNON, *Les origines de la Scolastique et Hugues de S. Victor;* ESPENBERGER, *Die Philos. d. Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrh.* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. Mitt., III, 5, 1901). Étudie provenance de chaque idée philosoph. chez P. Lombard. Très utile; DE WULF, *Introd. phil. néo-scol.*, n[os] 39 et 40; VACANDARD, *Vie de S. Bernard*, 2 vol. 1895. Étudie en même temps son rôle doctrinal.

§ 4. — *Jean de Salisbury et Alain de Lille.*

188. Vie et œuvres de J. de Salisbury. — Johannes Parvus de Salisbury est un des hommes les plus significatifs et un des penseurs les plus remarquables de son temps. Mêlé aux intrigues et aux évolutions de la politique, il fut tour à tour le secrétaire de Thibaut, archevêque de Cantorbéry, le familier de Thomas Becket, l'homme de confiance du roi Henri, l'intime du pape Adrien IV. Pas un de ses contemporains ne suivit de plus près l'intense mouvement philosophique du milieu du XII[e] s. J. de Salisbury vint très jeune à Paris, en 1136, et fréquenta les enseignements de tous les professeurs en renom : Abélard, Alberic, G. de Conches, Thierry de Chartres, Gautier de Mortagne, Adam du Petit-Pont, Gilbert de la Porrée, Robert Pulleyn et bien d'autres. En 1176, il fut élu évêque de Chartres, et il y mourut en 1180.

La brillante formation intellectuelle de J. de Salisbury, les relations nombreuses dont témoignent ses lettres, sa situation

[1]) Cf. WILLMAMN, *Gesch. d. Ideal.* II, 360.

politique peu commune donnent à ses écrits un poids considérable. Outre ses *Lettres*, deux vies de saints et quelques opuscules religieux, J. de Salisbury a laissé un poème philosophique, *Entheticus de dogmate philosophorum*, un opuscule *de septem septenis*, et surtout deux traités, le *Polycraticus* (1155) et le *Metalogicus* (1159), qui constituent un monument unique de l'histoire des idées au XIIe s. L'étude complète de J. de Salisbury reste à faire. Bornons-nous à noter les principaux traits de sa personnalité.

189. J. de Salisbury et le trivium. — Esprit ouvert à toutes les formes du savoir, J. de Salisbury défend énergiquement la culture des arts libéraux, telle qu'il l'avait vu pratiquer à Chartres : le trivium et le quadrivium sont les sept voies qui introduisent l'âme dans le sanctuaire de la science [1]). C'est dire qu'il ne déprécie pas la *grammaire,* mais il ne peut admettre les prétentions des grammairiens à outrance qui, à la façon d'un Pierre Hélie, se cantonnaient dans de sèches analyses de la grammaire de Priscien (**131**, a).

En effet, J. de Salisbury est un des représentants remarquables de l'humanisme littéraire qu'un élargissement bien compris de la *rhétorique* avait suscité à Chartres. Un commerce familier avec les grands écrivains de la latinité classique, avec Cicéron surtout, a fait du publiciste anglais l'écrivain le plus élégant et le plus concis du XIIe s. ; sa prose et ses vers sont parsemés de réminiscences classiques. C'est à son amour de la forme littéraire qu'on peut le mieux rattacher la vigoureuse campagne qu'il mena, d'accord avec les maîtres de Chartres, contre un parti d'ignorantisme, les Cornificiens, qui dénigraient systématiquement non seulement le trivium, mais l'étude en général, celle-ci n'étant à leurs yeux qu'un moyen d'arriver rapidement aux fonctions lucratives. Le *Metalogicus* s'ouvre sur une charge à fond contre ces Béotiens, que J. de Salisbury symbolise dans un être bizarre, Cornificius, dont il a laissé un portrait peu flatteur [2]).

[1]) *De septem sept.*, II. — [2]) Suivant CLERVAL, *op. cit.*, 227, la secte des Cornificiens surgit sous la direction d'un moine Réginald, vers 1130.

Et quand il a montré l'importance de la dialectique, *cum itaque logicae tanta sit vis,* il renouvelle ses colères contre ce *logicae criminator, philosophantium scurra* [1]). Mais ici J. de Salisbury a d'autres erreurs à redresser, et nous introduit par un nouveau côté dans le mouvement scolaire du XIIe siècle. Il défend la dialectique contre ses propres excès, et pourchasse les verbalistes ergoteurs qui la confondent avec une phraséologie de parade [2]) (171). Par le fait même, quoique indirectement, il atteint les théories sévères des théologiens rigoristes qui proscrivent la dialectique des écoles, de peur qu'elle ne s'introduise en théologie (179). La dialectique est la reine du trivium (131, a); elle est *formative ;* et les débutants apprennent d'elle cet art de penser et de parler, sans lequel toute philosophie est impossible [3]). Aussi bien, J. de Salisbury s'étend avec complaisance sur la notion de la logique, ses divisions, et la façon dont il faut lire Aristote et Porphyre [4]). Mais il accentue non moins l'*insuffisance* de la logique, quand on la cultive à l'exclusion des autres sciences philosophiques : abandonnée à elle-même, elle est exsangue et stérile. « Sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, jacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concipit » [5]). Alain de Lille parlera dans le même sens : le despotisme de la logique est fini.

190. J. de Salisbury, historien. — Dans la constitution de sa philosophie, le penseur anglais est d'une prudence extrême. Il veut tout contrôler avant de rien accepter comme vrai. Il se reporte aux grands sceptiques de l'antiquité [6]), non pour se renfermer dans le doute, mais pour arriver plus sûrement à la vérité.

De même, il a tenu à entendre tous ses contemporains en renom, et il discute leurs opinions. Le *curriculum* de sa vie d'études, tel qu'il le décrit lui-même dans le *Metalogicus* [7]),

[1]) *Metal.,* IV, 25. — [2]) *Ibid.,* II, 8, 9. — [3]) « Inchoantibus enim philosophiam, praelegenda est, eo quod vocum et intellectuum interpres est, sine quibus nullus philosophiae articulus recte procedit in lucem. » *Ibid.,* II, 3. — [4]) *Ibid.,* II, 11 ; III et IV, 1-7, etc. — [5]) *Ibid.,* II, 10. Cf. II, 9 : « Quod inefficax est dialectica, si aliarum disciplinarum destituatur subsidio. » — [6]) *Polycrat.,* VII, 1-6. — [7]) II, 10 et 17.

constitue un tableau fort complet des écoles du XIIe siècle, en même temps qu'une des sources les plus précieuses de l'histoire des idées. Ces enquêtes sur l'opinion d'autrui dominent toute l'œuvre de l'écrivain anglais, et font de lui le principal historien philosophique de cette période.

191. J. de Salisbury, philosophe. — On trouve dans le *Metalogicus* la division platonicienne de la philosophie [1]).

La question des universaux occupe une grande place dans les écrits du maître. Il le fallait, puisqu'à la traiter « le monde avait vieilli, et qu'elle avait coûté plus de temps que les Césars n'en avaient mis pour conquérir et gouverner le monde » [2]). Jean de Salisbury résout la question comme Aristote : l'analyse de la connaissance abstractive le conduit au réalisme modéré [3]). D'ailleurs, ajoute-t-il, il ne faut pas blanchir dans les écoles sur cette éternelle question. Bien d'autres domaines sollicitent le penseur.

Ce sont avant tout les domaines de la psychologie, et notamment l'étude de nos facultés et de nos actes psychiques.

La sensation est un mouvement de l'âme, *anima pulsata sensibus* [4]), qui nous met en contact avec les êtres sensibles, tandis que la connaissance intellectuelle peut atteindre en outre la réalité immatérielle [5]). Toute connaissance est d'origine sensible : *ars sive scientia originem trahit a sensu* [6]). Les *rationes aeternae* fondent la certitude [7]). Le philosophe anglais accentue la dépendance des facultés les unes vis-à-vis des autres, et surtout la répercussion de la vie physiologique sur les autres activités de notre être : l'influence de Constantin l'Africain ici aussi se reconnaît. L'âme est simple et immortelle [8]). Ces considérations et d'autres ne sont pas didactiquement développées, mais incidemment émises. Il faudrait des volumes, dit l'auteur, pour étudier à fond les activités et la nature de l'âme [9]). Quel dommage qu'il ne les ait pas écrits !

[1]) II, 2 et 5. — [2]) « In qua laborans mundus jam senuit, in qua plus temporis consumptum est quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumpserit Caesarea domus... » *Polycrat.*, VII, 12. — [3]) *Metal.*, II, 20. — [4]) *Metal.*, IV, 15. — [5]) *Ibid.*, 16. — [6]) *Ibid.*, IV, 20. — [7]) *Ibid.*, 32 et suiv. — [8]) *Ibid.*, 20. — [9]) *Ibid.*

J. de Salisbury est moraliste à ses heures. Il discute et condamne Épicure et fait le procès détaillé des vices [1]. Il étudie la Providence et la prescience divine qu'il cherche à concilier avec la liberté humaine [2]. On trouve aussi de longs chapitres sur l'État, au sujet duquel il examine volontiers les théories des anciens [3].

192. Isaac de Stella et Alcher de Clairvaux. — Du milieu du XII[e] s. datent deux opuscules psychologiques qui peuvent être considérés comme le produit et le résumé de la psychologie dominante pendant cette première période. L'un, intitulé *de anima*, est une lettre d'ISAAC DE STELLA (né en Angleterre, moine cistercien à Citeaux, abbé de Stella vers 1147, mort vers 1169), écrite en 1162. L'autre, *liber de spiritu et anima*, est probablement la réponse du correspondant d'Isaac, Alcher de Clairvaux. Le *de anima* contient un ensemble de considérations assez décousues que seules les instances d'Alcher semblent avoir arrachées à Isaac de Stella [4]. Par contre, le *liber de spiritu et anima* [5] est conçu sous forme de traité, plein d'érudition, avec des divisions qui devaient lui assurer une certaine valeur didactique. Alcher et Isaac sont imbus de la psychologie augustinienne. L'âme régit le corps ; elle est liée d'amitié avec le corps, bien que celui-ci entrave l'exercice de ses activités ; elle chérit sa prison [6]. Multiples sont les forces de l'âme, mais aucune n'est réellement distincte de l'âme même. On y découvre les vestiges de la Ste Trinité [7]. Alcher décrit longuement nos activités, depuis la *vis vitalis* et *animalis* jusqu'à l'intelligence. Isaac résume la solution des universaux en cette concise et significative formule : « secundae enim substantiae sunt *in* primis, sed primae *a* secundis » [8].

[1]) *Polycr.*, VII. — [2]) *Ibid.*, II, 20, 21. — [3]) *Ibid.*, IV et V. Il étudie notamment Plutarque. Cf. p. 152, n. 1. — [4]) « Cogis me, dilectissime, scire quod nescio; et quod nondum didici docere. » Migne, P. L., t. 194, col. 1875. — [5]) Dans sa quaestio unica *de anima*, art. 12, a. 1., S. Thomas attribue ce traité à un moine cistercien anonyme. Ce doit être Alcher. Cf., p. 154. — [6]) « Sociata namque illi, licet ejus societate praegravetur, ineffabilitatem conditione diligit illud ; amat carcerem suum. » *De Spiritu et anima,* Migne, t. 40, col. 789. — [7]) *Ibid.* cap. 6. — [8]) *Op. cit.*, col. 1884.

193. Alain de Lille. — On possède peu de détails sur sa vie. Né vers 1128, il semble avoir enseigné à Paris ; il assista au troisième concile de Latran. Incorporé dans l'ordre des Cisterciens, il mourut à l'abbaye de Citeaux (1202). La postérité lui décerna le titre de *doctor universalis*.

Ses principales œuvres sont le *Tractatus contra haereticos*, l'*ars catholicae fidei* [1]), les *theologicae regulae*, l'*anticlaudianus* [2]), le *de planctu naturae*. Leur portée est à la fois théologique et philosophique. Nous ne les étudions ici qu'au second point de vue.

S'il a manié une masse considérable d'idées, le philosophe lillois n'a pas édifié de synthèse personnelle ; il s'est borné à recueillir et à concilier entre elles des théories d'origine et de tendance diverses, accumulées pendant la période finissante. Esprit prompt, dialecticien consommé, Alain excelle dans la polémique, et, talent plus rare, il sait revêtir ses idées d'une livrée poétique qui fait de son œuvre, avec celle de J. de Salisbury, le monument le plus remarquable de la littérature philosophique du XIIe s. Son style est imagé et élégant, mais souvent allégorique et trompeur. Alain ne doit pas être rangé au nombre des mystiques (Hauréau) ; c'est un spéculatif, alliant le platonisme à des éléments aristotéliciens et néo-pythagoriciens, le tout transposé dans le christianisme. Alain n'a pas subi le contact de la littérature arabe, bien qu'il semble avoir connu le *de unitate* de Gundissalinus, et qu'on trouve chez lui la première citation du *livre des causes* (v. Deuxième Période).

194. Philosophie d'Alain de Lille. — 1° La *logique* n'est plus la suzeraine despotique que certains esprits mal équilibrés proclamaient déesse de la pensée. Elle apparaît sous les traits d'une pâle jeune fille, épuisée par des veilles excessives. Des théories logiques d'Alain, la plus intéressante est sa concep-

[1]) Ce dernier traité est attribué à Nicolas d'Amiens par Hauréau et V. Hertling, mais Baeumker a montré qu'il appartient à Alain (*Handschriftliches zu den Werken des Alanus.* Philos. Jahrb., 1894). — [2]) Adam de la Bassée publia un ouvrage sous le même titre, HAURÉAU, *Not. et extr.* V, 548, 549, 559.

tion méthodologique de la philosophie : il proclame les droits absolus de la méthode mathématique et déductive, dont il veut poursuivre les applications systématiques sur le terrain même des mystères théologiques. C'est dire qu'il subit l'influence d'Abélard, préférant l'argument de raison à l'argument d'autorité, que l'on accommode trop facilement à des opinions contradictoires [1]). Le mystère lui-même est soumis à la syllogistique serrée du philosophe ; toutefois il reste fidèle à l'esprit de S. Anselme et se sépare du rationalisme d'Abélard ; car, si l'esprit peut découvrir les motifs de crédibilité, il est incapable de les *démontrer* scientifiquement.

2° C'est à la *psychologie* et à la *métaphysique* que le docteur lillois réserve ses préférences. On est surpris de voir la part que la métaphysique aristotélicienne occupe dans ses spéculations ; elle est inspirée de Boèce, et diffère en maint endroit de l'ontologie péripatéticienne du XII[e] s. D'après Boèce, Alain connaît la doctrine aristotélicienne des catégories, de la personnalité, des quatre causes de l'être. La matière première n'est pas l'indéterminé, le potentiel, mais une espèce de *chaos antiquum*, une masse existante et par conséquent déjà informée : théorie qui n'a rien de commun avec celle d'Aristote. Quant à la forme, au lieu d'être le principe constitutif des choses, elle est la *propriété* ou la *somme des propriétés* d'un être (p. 139). Dans la question des universaux, Alain est antiréaliste, à la façon de J. de Salisbury.

En psychologie, Alain ne fait que glisser sur le problème génétique de nos connaissances. Son attention est concentrée sur la nature de l'âme. Car donnant à son œuvre une allure polémique, il démontre, à l'encontre des Cathares, l'immatérialité, la simplicité et l'immortalité de l'âme (**207**). A raison de sa fausse conception de la *forme*, il n'admet pas que l'âme soit la forme, la « propriété » du corps ; elle est substance indépendante, unie au corps suivant un *connubium*, une *copula maritalis*. Un *spiritus physicus* sert de trait d'union entre l'âme et le corps;

[1]) « Quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est. » Cf. BAUMGARTNER, *Die Philos. d. Alanus de Insulis*, pp. 27-38.

leurs rapports sont réglés par le *nombre*, l'harmonie. La conception augustinienne, mêlée de pythagorisme, domine la doctrine d'Alain sur la nature de l'âme; l'aristotélisme n'y a aucune place.

3° Le nombre pythagoricien apparaît, en général, dans la *cosmologie* du philosophe lillois comme le principe d'unité des éléments cosmiques, le fonds constitutif de l'ordre. La théodicée d'Alain est augustinienne ; mais, entre le Créateur et les êtres individuels, nous trouvons un intermédiaire, la Nature, servante de Dieu, *Dei auctoris vicaria*, une espèce d'âme du monde régissant l'univers [1]). S'agit-il ici d'une réalité distincte, d'un être véritable, ou plutôt d'une personnification poétique des forces de la nature ? Il est difficile de le dire [2]).

195. Conclusion. — Jean de Salisbury et Alain de Lille sont les derniers noms marquants du XIIe s. Le développement de la psychologie est un signe de la maturité de la pensée. La scolastique s'étale, en effet, dans toute sa splendeur, à l'aurore du XIIIe s. De brusques événements viennent précipiter la période de son apogée, et notamment l'initiation de l'Occident émerveillé à la riche littérature grecque et arabe (Deux. Période, chap. I).

On peut se demander ce que serait devenue la scolastique, si, abandonnée à ses propres forces, elle avait poursuivi son développement autonome, sans recueillir le riche appoint d'idées que lui offraient les Arabes. Peut-être eût-elle enfanté avec plus de peine, mais aussi avec plus de gloire, les penseurs dont elle s'enorgueillit. Il est juste de reconnaître le travail accompli durant la première période de la scolastique, et la meilleure preuve de l'efficacité de ce travail préparatoire, c'est la rapidité même de l'avènement des grandes doctrines dont s'enorgueillit le XIIIe s. Quelques années à peine après l'entrée du nouvel Aristote en Occident, Alexandre de Halès et Albert le Grand conçoivent de vastes systématisations, qui n'auraient pu se faire dans un milieu non préparé à les recevoir.

[1]) BAUMGARTNER, *op. cit.*, pp. 77 et suiv. — [2]) Alain jouit d'un certain crédit chez ses successeurs immédiats. Il fut commenté par RADULFUS DE LONGO CAMPO en 1216, GUILLAUME D'AUXERRE (avant 1231) et d'autres.

Au demeurant, le XIIIe siècle pourra toujours revendiquer la gloire d'avoir agrandi l'édifice scolastique dans de vastes proportions, et distribué toutes ses parties suivant une unité harmonique.

196. Sources et Bibliographie. — Ouvr. de J. Salisbury v. Migne P. L., t. 199 ; d'Alain de Lille, t. 210 ; d'Isaac de Stella, t. 194 ; d'Alcher de Clairvaux, t. 40. Sur des écrits apocryphes d'Alain, v. HAURÉAU, *Not. et extr. qles ms.*, V, 509, 547, 548 etc. ; BAEUMKER, l'ouv. cité, p. 222, n° 1.

A côté de l'ouvrage vieilli de SCHAARSCHMIDT, *J. Saresberiensis nach Leben u. Studien, Schriften u. Philos.* (1862), il a paru des articles de Siebeck (Arch. f. Gesch. Phil., I, 520) et une étude de Cl. Webb, dans Proceedings of Aristotel. Society, 1894, p. 91.

BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Beitr. z. Gesch. Philos. Mittel 1896). Excellent. Riche en indicat. sur histoire de théories particul. ; HAURÉAU, *Mémoire sur la vie et qles œuvres d'Alain de Lille* (Mém. Acad. Inscript. et B. Lettres, t. 32, p. 1). — P. BLIEMETZRIEDER, *Isaac von Stella. Beiträge zur Lebensbeschreibung* (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. XVIII, 1).

§ 5. — *Le mysticisme des scolastiques.*

197. Mystique et scolastique. — Le mysticisme orthodoxe s'est développé parallèlement à la philosophie et la théologie scolastiques, il s'est pour ainsi dire greffé sur elles ; mais la première floraison du mysticisme spéculatif n'est pas antérieure au XIIe siècle.

La mystique constitue, pour les théologiens scolastiques, un département de l'ordre surnaturel ; elle est distincte de la *philosophie* scolastique et dès lors son étude ne ressortit pas de cette histoire. S'il en est parlé ici, c'est d'abord parce que la plupart des grandes personnalités du moyen âge furent à la fois philosophes, théologiens dogmatiques et théologiens mystiques ; ensuite parce qu'à côté du mysticisme catholique et *surnaturel*, il se fit jour, au moyen âge, des tendances mystiques *naturelles*, qu'on ne peut passer sous silence. Quelques notions générales sur le mysticisme feront comprendre ces distinctions.

198. Mysticisme pratique et spéculatif. — Il est malaisé de donner une définition du mysticisme. Le mot se rattache à la racine μυ (idée de *fermer*, *clore*) et désigne en général une tendance qui porte l'homme à s'unir à l'Infini d'*une*

manière intime et secrète. Le mysticisme pratique est étroitement apparenté à la religion. Il est d'autant plus florissant que le sentiment religieux est plus universel. Par contre, le scepticisme religieux exclut le mysticisme.

Par *mysticisme spéculatif* on peut entendre une science s'inspirant de cette tendance, avec pour objet *la description des rapports de communication directe entre l'âme et Dieu, et l'explication de l'ordre universel par cette union*.

a) La *communication* nécessite une *contemplation*, qui découvre à l'intelligence la majesté et la grandeur de l'Infini, mais elle se parachève dans un *mouvement affectif* de l'être et dans une suave possession de Dieu. Ce repos de possession engendre une espèce d'immobilité, pouvant revêtir les formes les plus diverses (*apathie, quiétisme, anéantissement de la conscience*, etc.).

b) La communication est *directe*. C'est-à-dire qu'elle n'est pas basée sur une connaissance ordinaire de Dieu, la connaissance *analogique*, par l'intermédiaire des créatures ; mais sur une *intuition immédiate*. Voilà pourquoi, à côté des sens et de la raison, tous les mystiques admettent d'autres modes de connaître, que nous désignons sous le nom global de *visions internes*. — Ils admettent aussi des mouvements affectifs correspondants. Ce n'est pas l'homme qui s'élance vers Dieu ; il est cherché, et Dieu s'en empare.

c) Cette union devient le *point culminant de toute l'activité psychique ;* toutes autres études, et notamment les recherches philosophiques, y sont subordonnées.

199. Division du mysticisme. — Partant de ces idées, on peut diviser le mysticisme spéculatif :

1° En mysticisme *panthéiste et individualiste*, suivant le mode qui réalise la communication directe entre l'homme et Dieu. En effet, parmi les mystiques, les uns établissent l'union avec Dieu par une activité suréminente de nos facultés cognitives et appétitives. D'autres, pour rendre le commerce divin plus intime, identifient la substance même de l'homme avec celle de Dieu ; ils divinisent l'homme pour le rapprocher de l'Infini.

2° En *mysticisme surnaturel et naturel* ou *théologique et philosophique*, d'après que les intuitions mystiques sont l'effet d'une intervention surnaturelle de Dieu, ou qu'elles sont l'œuvre de la nature et la plus haute manifestation de la vie psychique naturelle. Les philosophes indiens, Plotin, J. Scot Ériugène sont des représentants du mysticisme philosophique ; les scolastiques professent le mysticisme théologique.

Il est important de noter que *la plupart des formes historiques du mysticisme philosophique* sont à la fois *panthéistes*.

200. Caractères généraux du mysticisme. — Ces notions sur la mystique expliquent certains caractères généraux qui se retrouvent, plus ou moins dominateurs, dans toute science mystique :

1° Les hautes sphères de la contemplation mystique étant voilées d'un vague mystérieux, se prêtent aisément aux descriptions poétiques et aux mirages de l'imagination. De là l'emploi favori des allégories, des personnifications, des rapprochements ; de là aussi la faveur dont jouit la méthode *symbolique*.

2° L'union de l'âme avec Dieu étant le but de la vie pour les mystiques, ceux d'entre eux qui en même temps s'occupent de philosophie, s'attachent de préférence aux problèmes de psychologie et de morale. De plus, on retrouve dans leur philosophie l'orientation générale de l'esprit mystique. C'est ainsi que, suivant le conseil de S. Augustin, ils concentrent toute leur attention sur l'*homme intérieur ;* ils accentuent volontiers le dualisme de l'âme et du corps, et la lutte que l'âme doit soutenir pour se dégager des entraves de la sensibilité.

3° Les mystiques les plus exaltés professent un mépris hautain à l'endroit de la philosophie et des philosophes. Ils considèrent ceux-ci comme des égarés qui se méprennent sur le sens et la valeur de la science humaine : exagération manifeste d'une doctrine vraie. A la place de la raison spoliée, les mystiques mettent la foi affective.

201. Double forme du mysticisme médiéval. — Le moyen âge, époque de foi vigoureuse, est l'âge d'or du

mysticisme; les mystiques pratiques se cloîtrent dans la vie dévote, les spéculatifs écrivent des livres. Nous rencontrons le mysticisme sous la double forme individualiste et panthéiste.

Le mysticisme *panthéiste* apparaît avec J. Scot Ériugène, s'éclipse un instant, pour reparaître au XIIe s. (Art. II).

A côté de ce mysticisme hétérodoxe, se développe, parallèlement au courant scolastique ou dogmatique, un courant de mysticisme orthodoxe, mysticisme *théologique*, basant l'ascension de l'âme vers Dieu et vers la perfection sur une grâce d'ordre surnaturel, octroyée dès cette vie.

Sous peine d'être illogiques, *les scolastiques ne pouvaient admettre un mysticisme naturel ou philosophique*. En effet, d'après leur idéologie, la raison humaine ne peut connaître, et dès lors la volonté ne peut aimer Dieu que par l'intermédiaire des créatures. Or cette connaissance *indirecte* de l'Infini n'établit pas la communication *directe*, phénomène central de la vie mystique. Voilà pourquoi les « voies mystiques », les ravissements et les extases qui unissent l'âme à Dieu, et qu'un Hugues de S. Victor ou un Bonaventure décrivent avec une ardeur si enthousiaste, se distinguent *essentiellement* de la connaissance philosophique de Dieu, obtenue par négation et transcendance. Elles forment des degrés d'une échelle supérieure que l'homme ne peut gravir sans la grâce [1]).

Dans un sens large on peut dire que tout philosophe scolastique, en qualité de *théologien*, a ses heures d'envolées mystiques.

[1]) M. Delacroix établit entre la mystique et la scolastique des rapports qui reposent, ce nous semble, sur des confusions d'idées. « La scolastique, dit-il, ne va pas sans la mystique ; car elle est la science appliquée à la religion et part de cet axiome que tout est intelligible par la théologie, que tout par conséquent est réductible à la théologie ; mais cet axiome lui-même suppose que le penseur sent sa dépendance à l'égard de Dieu et s'efforce d'approfondir le sentiment de cette dépendance. La piété personnelle devient ainsi la condition de la science, mais comme cette piété n'est autre chose que le sentiment du divin, que la contemplation ascétique du rapport du moi à Dieu objet de la Mystique, la Mystique est à la base de la Scolastique. » *Essai sur le mysticisme spéculat. en Allem. au XIVe s.*, p. 10. L'auteur confond théologie scolastique et philosophie scolastique, et pense à tort que la piété est une *condition* pour philosopher à la façon des scolastiques.

Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre philosophie scolastique, théologie scolastique, mystique.

202. Sources du mysticisme médiéval. — Les élans mystiques de S. Augustin (99, 4°) trouvèrent des échos au moyen âge. On consulta également les *Stromates* et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, le *de institutione coenobiorum* de Cassien et le *de vita contemplativa* attribué à Prosper d'Aquitaine. Mais avant tout on se reporta au pseudo-Denys l'aréopagite (dans la traduction de J. Scot Ériugène), et il a été dit plus haut que le mysticisme panthéiste non moins que le mysticisme individualiste put s'autoriser de ses déclarations (105). Enfin, à partir de la fin du XIIe s., se manifestent les influences du mysticisme arabe (215 et suiv.).

203. Les premiers mystiques. Saint Bernard. — PAULIN D'AQUILÉE, ODON DE CLUNY, ANSELME DE CANTORBÉRY, HILDEBERT DE LAVARDIN ont écrit sur les degrés de l'ascèse inférieure, bien plus que sur la mystique. On trouve quelques théories mystiques chez RUPERT DE DEUTZ, HONORIUS D'AUTUN, ODON DE TOURNAI, GAUTIER DE LILLE ; mais l'étude méthodique des hautes sphères de la perfection date du XIIe s.

Le premier grand nom qui se présente est celui de S. BERNARD (doctor mellifluus, 1091-1153), qui peut être considéré comme le fondateur du mysticisme scientifique. Pour S. Bernard, la science n'est qu'un moyen de régénération spirituelle ; le but de la vie est l'amour de Dieu et celui-ci comporte quatre degrés. On y arrive par les douze stades de l'humilité.

204. Le mysticisme de S. Victor. Hugues de S. Victor. — Pour trouver le code complet des lois qui régissent la marche de l'âme vers Dieu, il faut aller au sanctuaire du mysticisme, à l'école de S. Victor.

HUGUES DE S. VICTOR fut l'initiateur et le plus remarquable représentant d'un mouvement d'idées qui remplit tout le XIIe s. Il naquit à Hartingam en Saxe (1096), entra d'abord au monastère de Hamerlève, puis au couvent de S. Victor à Paris,

où il prit, vers 1125, la direction de l'enseignement, jusqu'à sa mort en 1141.

Outre des travaux sur l'Écriture sainte, le *de Sacramentis christianae fidei* (182), un traité de méthodologie *Eruditio didascalica,* Hugues a laissé de nombreux ouvrages mystiques *(de arca Noe morali, de arca Noe mystica, de vanitate mundi, de arrha animae, de amore sponsi ad sponsam, etc.).*

A l'égard de la philosophie, il ne témoigne pas, comme on l'a souvent répété, ce mépris hautain qu'affectent ses successeurs, et aussi parmi ses contemporains un groupe de théologiens ascètes. Hugues est un mystique doublé d'un philosophe. Son *Eruditio didascalica* est à la fois une revue encyclopédique et une classification complète des connaissances (125, 1°) où apparaît largement développé le plan de Boèce, et qui servira de base aux conceptions du XIIIe siècle sur les divisions du savoir humain. Hugues s'intéresse aux problèmes philosophiques de son temps, reproduit sur la composition des corps une théorie atomiste de la matière et de la forme, effleure le problème des universaux, et suit la philosophie augustinienne et pseudo-augustinienne.

Mais le savoir n'a pas son but en lui-même, il est le vestibule de la vie mystique. La théologie mystique s'occupe de la foi dans ses données objectives *(fides quae creditur, materia fidei)* et surtout dans le sentiment affectif qu'elle fait naître *(affectus, fides qua creditur).* Comme S. Augustin, dont il suit de près le mysticisme, Hugues décrit les étapes de l'ascension vers Dieu. La *cogitatio* qui cherche Dieu dans le monde matériel, la *meditatio* qui le découvre dans notre for intérieur, la *contemplatio* qui le connaît, surnaturellement, par un regard intuitif, sont les fonctions d'un triple œil de l'âme [1]). Hugues interprète l'Écriture dans un sens moral et caché ; il se meut en de perpétuelles allégories.

Après Hugues, l'exubérance du mysticisme alla grandissant à

[1]) Il est une foule d'autres états préliminaires à la contemplation parfaite. Tels, le soliloque, la circonspection, le ravissement, etc.

S. Victor. De plus en plus on regarda l'acte de foi comme un sentiment purement affectif, indépendant des motifs mêmes de crédibilité. La philosophie passa pour une superfétation inutile, et l'on comprend que les controverses réalistes des écoles de Ste-Geneviève et de Notre-Dame étaient faites pour jeter le discrédit sur les discussions de la scolastique. Puis ce fut le tour de la théologie spéculative elle-même, telle qu'elle était consignée dans les œuvres des Summistes.

RICHARD DE S. VICTOR, prieur du couvent mystique de 1162-1173, disciple immédiat de Hugues, est presque aussi connu que son maître *(de exterminatione mali et promotione boni ; de statu interioris hominis ; de eruditione hominis interioris ; de praeparatione animi ad contemplationem ; libri quinque de gratia contemplationis ; de arca mystica)* ; le mépris de toute spéculation s'accuse chez ACHARD et GODEFROID DE ST-VICTOR, et atteint son plus haut degré chez GAUTHIER, le successeur de Richard, pour qui la dialectique est l'art du diable. Il écrit un livre *In quatuor labyrinthos Franciae* (**181**).

Nous retrouvons les mêmes tendances, en dehors de S. Victor, chez ADAM LE PRÉMONTRÉ et ADAM DE PERSEIGNE.

205. Bibliographie. — VACANDARD, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux.* Paris 1895, 2 vol. Bon ; A. MIGNON, *Les Origines de la scolastique et Hugues de S. Victor.* Bon. Sous le nom de Hugues, le moyen âge a faussement inscrit une foule d'ouvrages. Cf. HAURÉAU, *Les Œuvres de Hugues de S. Victor,* 1886, et *Notices et extraits,* passim ; J. KILGENSTEIN, *Die Gotteslehre d. Hugo von St Victor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugo's Leben und seine hervorragendsten Werke,* Wurzburg, 1898 ; BUONAMICI, *Riccardo da S. Vittore, saggi di studio sulla filosofia mistica del sec. XII,* Alatri, 1898.

Œuvres de Hugues de S.Victor, v. n° 187 ; de Richard de S.V., Migne, t. 194 ; de S. Bernard, éd. Mabillon, 1696.

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

206. Diverses formes de l'antiscolastique. — Toute théorie négatrice de la spiritualité de l'âme, ou de la personnalité humaine, ou de la distinction essentielle entre Dieu et la créature, est subversive des principes fondamentaux de la scolastique.

Voilà pourquoi il convient de ranger parmi les adversaires de la scolastique quiconque enseigne le matérialisme, la migration des âmes, l'athéisme ou le panthéisme.

207. Le matérialisme des Cathares et des Albigeois. — Les Cathares et les Albigeois, deux sectes sœurs, fort répandues au XII[e] s. en France et en Italie, opposaient au monothéisme scolastique, un dualisme emprunté des manichéens et équivalant à l'athéisme. A côté de Dieu, principe du bien, ils plaçaient un principe du mal, indépendant de Dieu.

En même temps, les Cathares enseignaient en psychologie, que le *spiritus* humain périt avec le corps, au même titre que le *spiritus* des animaux. « Hi autem volunt dicere ideo resurrectionem non futuram, quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi christiani, imo haeretici » [1]). Alain de Lille, qui dans ses ouvrages les a directement pris à partie, a conservé plusieurs de leurs arguments. Ainsi ils invoquaient en faveur de leur thèse l'opinion de plusieurs scolastiques (Adélard, G. de Conches, p. ex.) qui croyaient à l'immatérialité de tout principe vital, et ils raisonnaient comme suit : « Si incorporalis est (spiritus animalis) sicut spiritus humanus, qua ratione perit cum corpore et non spiritus hominis ? Qua enim ratione aut vi conservabitur potius anima humana in corpore quam anima bruti ? » [2]) Mais ils s'autorisaient surtout d'Épicure et de Lucrèce, dont ils reproduisaient l'atomisme matérialiste ; et une fois ruinée l'immortalité de l'âme, ils niaient franchement la récompense des bons et la punition des méchants. La vie pratique des Cathares était la mise en œuvre de leurs principes matérialistes [3]).

[1]) ALAIN DE LILLE, *Contra haeret.*, I, 27 (col. 238). — [2]) *Ibid.* — [3]) *Ibid.*, I, 63. Marbode décrit ainsi ce matérialisme : « Inter quos habitus non ultimus est Epicurus — Ex atomis perhibens mundi consistere molem. — Iste voluptatem summum determinat esse — Perfectumque bonum, quo quisque fruendo beatus — Congaudensque sibi sine sollicitudine vivat ; — Scilicet aut animas cum corporibus perituras — Aut nullum credens meritum post fata manere — ... Quis numerare queat regiones, oppida, vicos,— Urbes atque domos Epicuri dogma sequentes ? » *Liber decem capitulorum*, c. 7. Cité par PHILIPPE, *Lucrèce dans la théol. chrétienne*, etc., p. 67.

C'est encore Alain de Lille [1]) qui rencontre cette autre doctrine albigeoise suivant laquelle les âmes de quelques hommes privilégiés seraient des anges déchus, condamnés à s'unir un certain nombre de fois à des corps humains (Pythagorisme).

208. Le Panthéisme. — La force qui tôt ou tard entraîne une idée jusqu'à ses ultimes conséquences logiques, conduisit du réalisme au panthéisme. L'avènement du panthéisme coïncida avec un regain de vogue du *de divisione naturae* de J. Scot.

1° *Panthéisme chartrain*. Et d'abord nous trouvons le panthéisme chez un confident des maîtres chartrains, BERNARD DE TOURS ou Silvestris. Entre 1145 et 1153, il compose à Tours et dédie à Thierry de Chartres un traité *de mundi universitate,* bourré de doctrines néo-platoniciennes et pythagoriciennes, où il édifie sur la base du monisme divin et de l'émanation, une philosophie qui rappelle celle des alexandrins. « Ea igitur noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex ejus divinitate nata natura [2]). » Toute la métaphysique est déduite de la *monas* pythagoricienne. En même temps, le *de mundi universitate* est un poème allégorique, moitié en prose, moitié en vers, où tous les concepts métaphysiques sont anthropomorphisés et transformés en personnages scéniques.

2° *Amaury de Bènes et la secte des amauriciens*. AMAURY DE BÈNES, né dans les environs de Chartres, dans la seconde moitié du XII[e] s., subit sans conteste l'influence chartraine, mais il émigra à Paris où il enseigna en dialectique, puis en théologie, un panthéisme mêlé de rationalisme théosophique. Tout ce qui est, est un ; Dieu est immanent à toutes choses, car l'être de tout est fondé sur l'être divin. « Omnia unum, quia quidquid est est Deus. » Il en résulte que l'humanité est déifiée, et que tout homme est au même titre que le Christ une apparition de la divinité. « Nemo potest esse salvus nisi credat se esse membrum Christi [3]). » A chacun de nous s'appliquent à la lettre les textes

[1]) *Anticlaud.* I, 11, 12, 318 CD. — [2]) *De mundi univers.,* I, 2. — [3]) BÆUMKER, *Ein Traktat gegen die Amalricianer, etc.,* 386-14.

des livres saints sur la divinité. Il est certain que ces idées d'Amaury tiennent étroitement de J. Scot Ériugène. Les contemporains ne s'y sont pas trompés, et une même condamnation associa le maître et le disciple. En effet, comme les doctrines d'Amaury étaient exploitées par de nombreux hérétiques, l'Église s'en émut. Amaury fut poursuivi, mais il se rétracta avant sa mort en 1204.

Cependant, à partir de 1200, les idées d'Amaury firent du chemin. Il y eut des sectes qui mirent en pratique ses théories sur la déification, et l'on enseigna aux foules que l'homme, membre de Dieu, est au-dessus du péché, et qu'au bout de cinq ans (à partir de 1210) tout homme est le Saint-Esprit. Un certain Godinus et un orfèvre du nom de Guillaume propageaient ces idées dans les premières années du XIIIe s. Elles ont aussi de nombreux points de contact avec les rêveries ébauchées au même temps, mais d'une façon indépendante, par JOACHIM DE FLORIS († 1202) ; et elles devaient plaire aux sectateurs de l'*Evangelium aeternum* [1]), qui identifiaient la succession des grandes périodes de l'histoire de l'humanité avec la génération des trois personnes divines, et justifiaient les désordres de la vie morale, au nom de la divinité immanente de notre être.

Les théologiens orthodoxes s'élevèrent contre les doctrines des amauriciens. Un traité anonyme *Contra Amaurianos*, composé au début de 1210 ou au plus tôt en 1208, et que Bæumker [2]) attribue à GARNERIUS DE ROCHEFORT [3]), rencontre les principales erreurs des amauriciens, et constitue pour l'intelligence de leurs théories une source de premier ordre. En 1210, une prohibition est portée contre les doctrines d'Amaury par le synode

[1]) DENIFLE, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni* (Arch. f. Litter. u. Kircheng. d. Mittelalters, I, 1885, p. 49). — [2]) BÆUMKER, *op. cit.*, p. 346. — [3]) Le Cistercien Garnerius de Rochefort, évêque de Langres en 1192, mort à Clairvaux après 1215, composa en outre des sermons, et pilla Pierre de Poitiers et Jean Beleth. Lui-même ne put se défendre de l'influence de J. Scot, sans cependant être suspect de panthéisme. L'attribution de Bæumker est contestée par Mandonnet, *R. Thomiste* I, p. 261, qui tient pour auteur de l'œuvre Rodolphe de Namur. Réponse de Bæumker dans *Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol.*, 1894.

de Paris ; la même année, un groupe de prêtres et de clercs sont condamnés à Paris pour s'être faits les protagonistes de ces hérésies, et les prohibitions sont réitérées cinq ans plus tard, par Robert de Courçon à Paris et par le concile de Latran.

3° *David de Dinant.* Indépendamment d'Amaury de Bènes, DAVID DE DINANT en Belgique ou DE DINAN en France — un personnage dont la vie est presque inconnue, mais dont les écrits eurent leurs heures de célébrité — formule dans les dernières années du XIIe s. le panthéisme matérialiste le plus entier. Le titre de son ouvrage *de tomis id est de divisionibus* (également cité sous le nom de *Quaternuli)* accuse déjà l'influence que J. Scot dut exercer sur le philosophe panthéiste. Peut-être aussi David connut-il le *Fons vitae* d'Avicebron, mais son panthéisme n'a rien de commun avec le *de unitate* de Gundissalinus (v. p. l.), comme on l'a pensé longtemps, ce dernier ouvrage étant conçu dans l'esprit de l'individualisme scolastique [1]).

Nous connaissons David de Dinant par les appréciations qu'ont portées sur lui Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et par les condamnations dont ses œuvres furent l'objet. Dieu est la matière identique qui gît au fond des êtres [2]). Il est vrai que David dresse une triple catégorie de substances : Dieu, les âmes et la matière, mais ces trois êtres se confondent dans une même unité numérique. Albert le Grand nous a conservé son raisonnement subtil : « Pour que deux choses puissent différer, il faut trouver en elles un élément commun et un élément différentiel. Or, si l'esprit différait de la matière, il y aurait une matière dans la matière première, et il faudrait procéder à l'infini [3]). »

Les *Quaternuli* furent condamnés, en 1210, au concile réuni à Paris par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens. Cinq ans plus tard, le cardinal Robert défendit de lire les ouvrages de David à Paris dans les Facultés de théologie et des arts. La même proscription frappa AMAURY et MAURICE D'ESPAGNE [4]).

[1]) Nous corrigeons en ce sens notre *Histoire de la Phil. scol.* etc. p. 36. — [2]) S. THOMAS, *S. theolog.* I, q. III, art. 8, in corp. — [3]) ALB. MAGNUS, *S. theolog.* p. I^a, tr. 4, q. 20, m. 2. — [4]) *Chartul. univ. Paris.*, publié par DENIFLE et CHATELAIN, I, 70.

Amaury de Bènes et David de Dinant apparaissent à l'aurore du XIII s., mais tous deux appartiennent à l'époque qui vient de finir. Ni l'un ni l'autre n'ont connu les écrits d'Averroës, le grand « commentateur » d'Aristote au XIIIe s. A la période suivante, l'antiscolastique continuera de guerroyer sous des formes nouvelles contre la scolastique triomphante.

209. Sources et Bibliographie. — BARACH et WROBEL ont édité le *de mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus* de B. Silvestris (Bibl. philos. mediae aetatis, 1876).

BÆUMKER, *Ein Tractat gegen die Amalricianer aus dem Aufang d. XIII. Jahrh.* (Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol. 1893, p. 346). Ce traité publié par Bæumker constitue une source de premier ordre pour l'intelligence des théories amauriciennes. Les autres sources sont Césaire d'Heisterbach, Guillaume le Breton, et une relation des actes du concile qui condamna Amaury, et que publient MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus Anecdotorum*, IV, 163. Sur Amaury, v. DELACROIX, *op. cit.*, chap. II. — JOURDAIN, *Mémoires sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et David de Dinant (Excursions*, etc., 1888, p. 101). Conclusions à modifier.

Section 2me. — La Philosophie byzantine.

210. Ses caractères généraux. — Bannie d'Athènes par le décret de Justinien en 529, forcée d'évacuer Alexandrie lors de l'invasion des Arabes en 640, la philosophie grecque se transplante dans la capitale de l'empire d'Orient (89-91). Elle s'y maintient pendant tout le moyen âge, mais son développement est irrégulier, lent, comme le génie byzantin lui-même. Bien que les idées antiques aient été recueillies de première main et dans leur forme originale par la philosophie byzantine, leur infiltration y est beaucoup plus superficielle que dans la science arabe, qui les reçut par de nombreux intermédiaires (Sect. 3me).

Prise dans son ensemble, l'œuvre de la philosophie byzantine est peu féconde ; elle a des allures encyclopédiques ; ses représentants se réclament les uns de Platon, les autres d'Aristote, sans avoir de personnalité bien marquée.

211. Principaux représentants. — Déjà les derniers

tenants du néo-platonisme, Themistius et Proclus (89, 90), ont des attaches avec Byzance. Mais on ne rencontre pas de nom saillant avant le VIII[e] s. Malgré d'innombrables difficultés créées par les règnes tourmentés de la dynastie isaurienne, JEAN DAMASCÈNE († avant 754) tente l'accommodation des doctrines aristotéliciennes et néo-platoniciennes au dogme chrétien. On peut dire que sa Πηγὴ γνώσεως est un premier essai de synthèse philosophique. Ses divisions sont hiérarchisées et chaque partie contient des prolégomènes philosophiques (κεφάλαια φιλοσοφικά) où l'on trouve mainte doctrine aristotélicienne de logique et de métaphysique. L'ouvrage de J. Damascène était fort répandu, même en Occident (181).

MICHEL PSELLUS L'ANCIEN et surtout le patriarche PHOTIUS remplissent le IX[e] s. Celui-ci est un philologue distingué et le premier philosophe de son temps. Il se fait l'ardent promoteur de l'aristotélisme, et poursuit de ses critiques le réalisme platonicien.

Ce que Photius entreprend pour la restauration de l'aristotélisme, ARETHAS, son disciple (X[e] s.), le réalise pour le platonisme. Arethas appartient d'ailleurs, comme NICETAS LE PAPHLAGONIEN, et comme SUIDAS, l'auteur d'un lexique bien connu, à cette pléiade de savants que savait encourager l'esprit libéral et élevé de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète. Le X[e] s. est un des plus brillants de la civilisation byzantine, tandis qu'il marque un arrêt en Occident. Toutefois, le souffle qui anime la science byzantine au X[e] s. n'est pas celui de la nouveauté ; ses représentants n'ont d'autre ambition que de garantir contre l'oubli le legs littéraire du passé et la collection des œuvres existantes. Il va sans dire que la philosophie bénéficie, comme les autres sciences, de ce souci conservateur.

La personnalité scientifique la plus marquante du XI[e] s. est MICHEL PSELLUS. Premier ministre de Michel Parapinakes, professeur de l'Académie de Constantinople — une création récente de l'empereur Constantin Monomache —, Psellus est

l'initiateur d'un mouvement qui aboutit sans solution de continuité au platonisme de la renaissance italienne. Ce n'est pas un simple compilateur ; il professe un éclectisme teinté de néoplatonisme et d'aristotélisme. Psellus écrit des ouvrages platoniciens (par exemple Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος) ; il commente en outre le *Traité des cinq voix* de Porphyre, le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote.

Le XIIe s., qui marque l'apogée de la science byzantine, n'est pas aussi fécond en œuvres philosophiques. Notons cependant le nom de quelques commentateurs d'Aristote : JOHANNES ITALUS, successeur de Psellus à l'Académie, ANNE COMNÈNE (1083-1148), MICHEL D'ÉPHÈSE, disciple de Psellus, et EUSTRATIUS de Nicée. NICOLAS DE MÉTHONE ne fait que copier en tout ou en partie le traité écrit au Ve s. par PROCOPIUS de Gaza contre la στοιχείωσις θεωλογική de Proclus (105).

212. Rapports de la philosophie byzantine et de la philosophie occidentale. — Le schisme grec (858) fut le point de départ de malentendus séculaires entre l'Occident et l'Orient. Aussi, avant le XIIIe s., le contact des deux civilisations est superficiel, et ces deux grandes familles humaines travaillent chacune de leur côté, sans échanger les résultats de leurs spéculations. Les croisades et surtout la prise de Constantinople en 1204 mettent fin à cet isolement : à partir du XIIIe s., un fait caractéristique marque l'évolution de la philosophie byzantine : *elle fait apport de ses idées à la philosophie occidentale*.

213. Sources et Bibliographie. — LUDWIG STEIN, *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner* (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. II, H. 2, 1896). — K. KRUMBACHER, *Gesch. der byzantin. Litteratur.* 2 Aufl. München, 1897. — Articles de M. HUIT, dans *Annales Philos. Chrét.*, 1895.

Section 3me. — La Philosophie orientale.

214. La Philosophie chez les Arméniens, les Perses et les Syriens. — L'histoire des idées philosophiques chez les

Perses, les Arméniens, les Syriens, les Arabes et les Juifs est plus complexe et plus mouvementée que celle des doctrines byzantines.

On sait peu de choses des doctrines philosophiques en Arménie. Nous y rencontrons cependant le nom d'un célèbre traducteur d'Aristote, DAVID L'ARMÉNIEN (vers 500 ap. J.-C.), disciple d'Olympiodore (91).

En Perse, la cour hospitalière de Chosroës Nuschirwan recueillit des derniers représentants de la philosophie grecque, le Syrien DAMASCIUS, SIMPLICIUS, et une foule de néo-platoniciens bannis d'Athènes (90). La présence de ces réfugiés de la science provoqua un mouvement philosophique aux Académies de Nisibis et de Gandisapore. A la cour de Chosroës, URANIUS traduisit Aristote et Platon en langue persane. Mais ce courant d'idées se perdit de bonne heure et son aboutissement à la philosophie arabe est douteux.

Les Syriens recueillirent de première main la succession de la philosophie grecque et la transmirent aux Arabes et indirectement aux Juifs. Les expéditions d'Alexandre le Grand avaient ancré en Syrie des traditions grecques si vivaces, que pendant de longs siècles la langue des vainqueurs d'antan régit les œuvres religieuses et profanes de la littérature syrienne. Au ve s., THÉODORE DE MOPSUESTE, THÉODORET DE CYR, IBAS, CUMAS et PROBUS, de la brillante école Nestorienne d'Édesse, traduisirent du grec en syriaque et commentèrent des œuvres d'Aristote. L'école fut supprimée en 489 par Zénon ; mais au VIe s., les monophysites de l'école de Resaïna et de celle de Chalcis continuèrent l'œuvre de traduction. A Resaïna, Sergius traduisit les catégories d'Aristote, l'Isagoge de Porphyre, les œuvres du pseudo-Denys, en partie celle de Galien, et composa lui-même divers traités où on relève des inspirations néo-platoniciennes. Au VIIe s. JACOB D'ÉDESSE; divers Nestoriens des VIIe et VIIIe s. entreprirent d'autres traductions. En général, les philosophes syriens n'ont connu d'Aristote que l'*Organon* ; mais en même temps ils ont toujours accordé aux néo-plato-

niciens, à Porphyre surtout, de larges préférences : on ne s'en étonnera pas, si l'on songe que Porphyre et Jamblique étaient Syriens d'origine. C'est dans cette circonstance aussi qu'il faut chercher la cause de l'engouement dont fut l'objet plus tard dans la philosophie arabe l'*Isagoge* de Porphyre, à qui de nombreuses traductions syriaco-arabes procurèrent une popularité exagérée.

Les traductions gréco-syriaques, principalement celles de l'école de Resaïna sont fort défectueuses, parce qu'elles s'attachent à la translation littérale sans se préoccuper du sens interne [1]).

215. Origine de la philosophie chez les Arabes. — Même avant l'hégire (622) et la conquête musulmane, qui soumit les Perses et les Syriens aux Arabes, ceux-ci étaient entrés en contact avec la civilisation chrétienne « de qui ils allaient recevoir le dépôt de la science, pour le lui rendre ensuite après l'avoir fait fructifier plusieurs siècles » [2]). La culture des sciences d'observation et les discussions religieuses avaient provoqué un mouvement philosophique autonome; mais la philosophie arabe ne devait prendre son essor définitif qu'au contact des idées grecques. En effet, quand en 750 les Abassides remplacèrent les Ommaïades, ils invitèrent à la cour de Bagdad les savants de la Syrie et, grâce à leur concours, imprimèrent une forte impulsion à la culture intellectuelle. Ce furent des Syriens qui initièrent les Arabes aux grandes œuvres de la philosophie grecque, en les traduisant du syriaque en arabe. Ce mouvement de traduction commença sous le Khalifat de El-Mansour (753-774), et fut plus vigoureusement poursuivi par El-Mamoun. Celui-ci fonda à Bagdad, vers 832, un bureau de traduction à la tête duquel on trouve HONAÏN BEN ISAAC (le JOHANNITIUS des scolastiques † 873), contemporain de Jean Scot Ériugène à la cour Palatine, et de Photius à Byzance. Ce travail fut continué au X[e] siècle par des chrétiens syriaques, au nombre desquels nous citerons COSTA BEN LUCA. On traduisit non seulement des ouvrages de philosophie

[1]) POLLAK, *Entwickl. d. arab. u. judischen Philos. im Mittelalter*, p. 206. — [2]) CARRA DE VAUX, *Avicenne*, p. 49 (Paris, 1900).

grecque [1]), mais encore des traités de médecine et de mathématiques. Les études philosophiques sont postérieures aux études scientifiques. Par contre, tandis que les écoles de Syrie s'étaient adonnées presque exclusivement à l'organon d'Aristote (**214**), les traducteurs firent connaître aux Arabes toutes ses œuvres fondamentales. En même temps ils transmirent les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias, de Porphyre, de Themistius, d'Ammonius. Platon était moins connu, mais les traditions néo-platoniciennes étaient vivaces. On les rencontre dans une des premières œuvres traduites (au plus tard en 840), la fameuse *Théologie d'Aristote,* faussement attribuée au Stagirite, et qui n'est qu'une compilation des *Ennéades* (IV à VI) de Plotin faite au IIIe ou IVe s. [2]). De la célèbre *Isagoge* de Porphyre on a compté plus de cinq cents commentaires arabes.

Sous l'empire de ces idées surgit une philosophie arabe qui remplit trois siècles et demi et se développa successivement dans le royaume d'Orient et dans celui d'Espagne.

216. Caractères généraux de la philosophie arabe. — 1° *Le respect pour la doctrine d'Aristote.* Aristote est le philosophe κατ' ἐξοχήν, et les Arabes possèdent à un haut degré le pouvoir de condenser sa doctrine. Hommes de sciences, ils apprécient et accentuent la base empirique de son système. Toutefois, le péripatétisme des Arabes est altéré : d'abord l'interposition de plusieurs langues entre l'original et le texte traduit (du grec en syriaque, du syriaque en arabe, parfois en passant par l'hébreu) et surtout la défectueuse méthode de la traduction mot à mot n'avaient livré aux savants que des leçons imparfaites, obscures ou infidèles; de plus, les péripatéticiens arabes ont souvent interprété le Stagirite à travers les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias ou des néo-platoniciens ; en outre, ils ont transformé ou accentué des doctrines demeurées vagues dans les

[1]) Il y eut aussi quelques traductions d'œuvres persanes et indiennes, mais de moindre influence. *Ibid.,* p. 37. — [2]) Une paraphrase latine parut à Rome, en 1519, sous le titre : *Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta,* cité par CARRA DE VAUX, *op. cit.,* p. 74.

écrits du maître, notamment celles relatives à l'intellect ; enfin les éléments aristotéliciens de la philosophie arabe y sont alliés à des éléments étrangers au péripatétisme. En réalité, les philosophes arabes ont abouti à :

2° Un *syncrétisme* qui leur appartient en propre. Leur explication rationnelle du monde emprunte son caractère distinctif aux théories de l'*émanation des sphères* et de l'*intellect humain*. Partisans de la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde, les péripatéticiens arabes de l'Orient, depuis El-Kindi jusqu'à Avicenne, tempérèrent le dualisme qui en résulte par la théorie de l'émanation ; et ce d'autant plus volontiers que l'émanation était enseignée par un écrit pseudo-péripatéticien de grande célébrité, la théologie d'Aristote [1]). Quant à la théorie de l'existence extra-humaine de l'intellect humain, elle a son point de départ dans un texte obscur d'Aristote, mal traduit par les Syriens et que, sous couleur d'interprétation, on rapproche de données néo-platoniciennes. Aristotéliciens dans leur conception de la philosophie et de ses rapports avec la science, les Arabes traitent dans l'esprit d'Aristote une foule de problèmes spéciaux, et ainsi s'expliquera que les scolastiques les prennent si volontiers pour guides. On reconnaît des résidus de la gnose alexandrine dans leur mysticisme, leurs théories sur le νοῦς, l'émanation, l'extase — si bien qu'au jour où la scolastique étudiera la philosophie arabe, elle recevra, par son canal, de nouvelles infiltrations néoplatoniciennes. Ces éléments platoniciens étaient attribués erronément à Platon qu'on essayait de concilier, vainement d'ailleurs, avec Aristote, au nom de l'unité de la tradition philosophique [2]). Enfin on retrouve chez les Arabes des traces de la science grecque ; les psychologues notamment souscrivent volontiers à la physiologie — souvent suspecte de matérialisme — de Galien et des autres médecins grecs.

3° *L'harmonie de la pensée philosophique et du dogme musul-*

[1]) WORMS, *Die Lehre von d. Anfanglosigkeit d. Welt bei den mittelalt. arabischen Philos. d. Orients, etc.*, p. 13. — [2]) CARRA DE VAUX, *op. cit.*, pp. 79, 272.

man est une des préoccupations principales de la plupart des philosophes arabes. A cette préoccupation se rattachent les discussions entre les «Mutakallimûn»[1]) orthodoxes et de nombreuses sectes hérétiques dont on ne peut ici retracer l'histoire. Il est permis d'appeler du nom de *scolastique musulmane* ou *arabe,* l'harmonie poursuivie entre le Coran et la philosophie [2]). Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que la philosophie des Arabes a un sens autonome, comme explication du monde, *indépendamment* de sa subordination au Coran. On peut appliquer à la philosophie arabe, au sujet de ses rapports avec le Coran, ce qui a été dit plus haut au sujet de la scolastique occidentale et de ses rapports avec le dogme chrétien (**112, 114**).

217. Branche orientale des Philosophes proprement dits. El-farabi. Avicenne. — Le mutazilit AN-NAZZAM (vers 835) est cité comme le premier philosophe arabe. Familier d'Alexandre d'Aphrodisias, il reprit sa défense de la liberté humaine. Un peu plus tard, EL-KINDI († vers 873) contemporain de Jean Scot Eriugène, est un encyclopédiste d'une fécondité rare et un traducteur important. Il s'adonna de préférence à la logique. Ses écrits philosophiques n'existent plus que dans des traductions latines récemment publiées, et dues à Gérard de Crémone et à J. Avendeath (**225**, II). Il remania probablement une traduction arabe primitive de la *Théologie* d'Aristote.

Plus connu des scolastiques est EL-FARABI († 949/50), un autre savant de l'école de Bagdad, le plus grand philosophe arabe avant Avicenne, interprète et commentateur des auteurs grecs, bien plus que leur traducteur. Son œuvre philosophique est considérable, et on possède de lui plusieurs traités importants. Parmi les ouvrages de logique qui ont fait sa célébrité et témoignent d'une profonde connaissance d'Aristote, on cite de préférence ses commentaires sur les *Derniers Analytiques*, un traité *de ortu scientiarum*, un autre *de intellectu et intelligibili*, souvent cité au moyen

[1]) Par « Mutakallimûn » il faut entendre tous ceux qui s'occupent de problèmes philosophico-religieux. POLLAK, *op. cit.*, p. 214. — [2]) CARRA DE VAUX, *op. cit.*

âge. L'idée panthéiste est contenue en germe dans la métaphysique de Farabi, celle-ci portant les marques évidentes de la théorie néo-platonicienne de l'émanation divine. Le système s'achève par des tendances mystiques. M. Carra de Vaux fait à Farabi l'honneur d'avoir introduit définitivement la théorie de l'intellect agent, forme pure séparée de la matière, et il fait de lui ce bel éloge : « Farabi fut une nature véritablement puissante et singulière. Il est, à mon sens, plus attrayant qu'Avicenne, ayant plus de feu intérieur, capable d'élans plus brusques et de coups moins prévus. Sa pensée fait des bonds comme celle d'un lyrique ; sa dialectique est aiguë, ingénieuse et contrastée, son style a des mérites de concision et de profondeur rares » [1]).

Le successeur de Farabi [2]), IBN-SINA (AVICENNE, 980-1036), à la fois théologien et médecin, peut être considéré comme un des principaux philosophes arabes. Malgré les vicissitudes d'une vie très agitée, il parvint à écrire un nombre d'ouvrages qu'on dit dépasser la centaine. Avicenne est, dans le camp arabe, un des plus fidèles interprètes d'Aristote. Parti de la synthèse de Farabi, il la dépouille de plus d'une idée néo-platonicienne pour mieux se rapprocher du véritable péripatétisme.

Parmi les traités *généraux* sur la philosophie, citons le *Chifâ*, que les scolastiques traduisent par *Sufficentiae* (logique, mathématique, physique et métaphysique ; la *Metaphysica Avicennae sive ejus prima philosophia*, publiée en 1499 à Venise, paraît être une partie du Chifâ) ; le *Nadjât*, abrégé du premier ; le *Livre des théorèmes et des avertissements ;* le *Guide à la Sagesse ;* la *Philosophie d'Aroudi ;* la *Philosophie d'Alâ*. Des traités spéciaux abordent une foule de questions importantes, sans compter qu'Avicenne laissa en outre de nombreux ouvrages mystiques et scientifiques (surtout pour la médecine et l'astronomie).

La *logique*, au caractère net et concis, libre commentaire

[1]) *Op. cit.*, pp. 102 et 116. — [2]) Les « frères de la pureté » qui apparaissent à la même époque, sont des encyclopédistes, des vulgarisateurs ; en même temps ils forment une secte mystique. Dieterici a publié des extraits de leurs œuvres.

d'Aristote, accorde une importance centrale à la définition et au raisonnement. Elle est l'instrument qui sert à l'acquisition de la philosophie, non la philosophie même. La classification des sciences philosophiques d'après Avicenne fut classique au moyen âge et les scolastiques du XIII[e] siècle s'y rapportèrent avec prédilection : la physique, la mathématique et la théologie, ayant chacune une partie pure et une partie appliquée forment la philosophie spéculative ; l'éthique, l'économique, la politique constituent la philosophie pratique (v. p. 1. Gundissalinus).

A la *métaphysique* Avicenne réserve la place d'honneur, et le grand problème qui le préoccupe est celui de la *procession* des êtres, ou la génération du multiple du sein de l'unité. Au faîte de l'empyrée métaphysique se trouve le Premier, Dieu, Intelligence parfaite, Bien absolu. Du premier être découle le premier causé. « Du fait que le premier causé connaît le premier être découle une intelligence qui est la première située au-dessous de lui, soit celle de la sphère de Saturne ; du fait que le premier causé se connaît lui-même comme nécessaire par le premier être, découle l'existence d'une âme qui est celle de la sphère limite ; du fait qu'il se connaît comme possible par lui-même découle l'existence du corps de cette sphère limite. Ce mode de procession se répète ensuite en descendant l'échelle astronomique. De l'intelligence de Saturne, en tant qu'elle connaît Dieu, découle l'intelligence de la sphère de Jupiter ; de la même intelligence, en tant qu'elle se connaît elle-même, découlent l'âme et le corps de la sphère de Saturne. La dérivation continue ainsi jusqu'à ce qu'on arrive à l'intellect agent ; là elle s'arrête ; il n'y a en effet aucune nécessité, observe Avicenne, qu'elle continue indéfiniment [1]). »

La théorie de la procession des sphères est complétée par celle de leur motion, et l'une et l'autre fournissent une explication synthétique des données astronomiques des Arabes : le mouvement circulaire qui entraîne les sphères trouve sa raison dernière

[1]) CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 247.

dans la *finalité* exercée par Dieu, l'âme intelligente de chaque sphère recherchant le Bien suprême dont l'intelligence les attire. — L'intellect agent, la dernière engendrée des intelligences pures, gouverne notre monde, car c'est de lui que découlent, grâce à l'influence des mouvements célestes, toutes les formes substantielles que doit recevoir la matière sublunaire. Par là on voit que l'intellect agent ne joue pas seulement un rôle psychologique, mais que dans le processus des émanations il est principe métaphysique d'où émergent les âmes humaines, au même titre que les autres formes terrestres. Quant à la matière, elle n'est pas, comme pour Farabi, un effluve de l'âme, mais un élément éternel, coexistant avec Dieu, et affecté d'une complète indifférence à être ou à ne pas être.

La théorie des causes, la solution aristotélicienne du problème des universaux, et notamment sa thèse de l'individualité des substances et des trois états de l'essence *(ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem)* [1]) donnent aux autres doctrines de la métaphysique d'Avicenne des allures franchement aristotéliciennes, grâce auxquelles elle s'est imposée à l'attention des scolastiques occidentaux.

En *psychologie*, Avicenne est aristotélicien dans sa doctrine fondamentale sur les facultés de l'âme. Tout en réduisant le nombre des facultés que les frères de la pureté avaient multipliées à l'excès, il se laisse aller à des développements parfois excessifs. C'est ainsi qu'il reconnaît dans l'entendement spéculatif (intelligence passive propre à chaque homme), un quintuple stade, correspondant à des *actuations* successives, — sans compter l'intervention de l'intellect agent, forme séparée, dont l'illumination est nécessaire à toute activité intellectuelle. Ces stades sont : l'*intelligence matérielle,* possibilité absolue de connaître ; l'*intelligence possible*, nantie des vérités premières ; l'*intelligence en acte,* ou parfaitement préparée à recevoir d'autres connaissances ; l'*intellect acquis*, en possession de ces connaissances ;

[1]) *Logique*, édit. Venise, 1508, fol. 12. V. A.

l'*esprit saint,* ou l'intuition mystique réservée à quelques privilégiés. — Par contre d'autres facultés, comme la *cogitative,* font l'objet d'intéressants développements. — Il n'y a ni préexistence ni métempsycose des âmes humaines. Leur spiritualité et leur immortalité sont prouvées abondamment, et cette immortalité doit être personnelle : là encore on trouve une affirmation de l'individualisme par lequel Avicenne s'efforce de contrebalancer les tendances panthéistes de sa théorie de l'émanation. Comme chez Farabi, la philosophie d'Avicenne reçoit un couronnement mystique, elle fait place à de nombreux degrés de l'extase et de la prophétie (néo-platonisme).

218. Théologiens orthodoxes et mystiques. Gazali. — GAZALI (1058-1111) est le plus significatif des théologiens qui engagèrent la lutte contre les philosophes proprement dits, au nom de l'orthodoxie musulmane. Dans ses ouvrages fondamentaux, *La destruction des philosophes* et *La rénovation des sciences religieuses,* il rejette comme hérétiques une foule de solutions défendues par les philosophes, notamment l'éternité du monde [1]), le mode de procession des sphères. A leur science rationaliste il veut substituer une théologie orthodoxe ; il ne rejette pas les services de la spéculation, à condition que celle-ci soit humble et soumise, dépouillée de subtilités, et que, dans aucun cas, elle ne prétende suffire à fonder les vérités de foi. La théodicée de Gazali est celle du Coran. Il en est de même de sa morale, bien que celle-ci accuse en outre des infiltrations d'idées grecques et aussi d'idées chrétiennes. La morale est indissolublement liée à la mystique.

Le soufisme ou la mystique orthodoxe des musulmans n'est pas le fruit du Coran ; elle résulte de l'action de trois grandes influences, les influences indienne, néo-platonicienne, chrétienne, celle-ci donnant au soufisme sa physionomie caractéristique. Doué d'un tempérament profondément mystique, Gazali étudie

[1]) La théorie de l'éternité ou de la non-éternité du monde servait de « Schibboleth » entre croyants et incroyants. WORMS, *op. cit.*, p. 268.

tous les degrés de la science intuitive, œuvre de l'ascèse et de la foi, tandis que la connaissance ordinaire est œuvre du sens et de la raison. A l'instar de la mystique chrétienne, la mystique de Gazali et des soufis orthodoxes n'est pas panthéiste. Ce fait est d'autant plus remarquable que, à l'encontre de la mystique *surnaturelle* du christianisme, l'extase paraît être mise à la portée *naturelle* de l'homme (199). « .... Gazali et les soufis orthodoxes considérèrent l'ascétisme comme un moyen régulier de parvenir à la science, et l'extase comme devant être obtenue, au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse. Ainsi que nous le disions, une telle doctrine ne saurait être imputée au christianisme ; l'idée que Dieu pourrait être en quelque sorte forcé dans son secret par la persévérance âpre de l'ascète, n'a d'analogue que dans l'Inde » [1]).

A côté de la mystique orthodoxe, il y eut dans le monde musulman, dès les temps d'Avicenne, une mystique à forme néo-platonicienne, sous le nom de « philosophie illuminative », et elle parut au grand jour au milieu du XIIe s.

219. Branche occidentale de l'école philosophique. Averroès. — Après Avicenne, la philosophie arabe va déclinant en Orient, mais son renom se perpétue en Espagne. L'Espagne au Xe s. est le rendez-vous des races les plus diverses ; grâce à une grande liberté de penser, elle est jusqu'au XIIIe s. le théâtre d'un intense mouvement d'idées.

Parmi les Arabes d'Espagne, les principaux sont AVEMPACE (fin XIe s.-1138), et ABUBACER (1100-1185), deux auteurs à tendances plutôt mystiques, et surtout Averroès, dont l'influence sur le moyen âge occidental fut considérable.

Né à Cordoue en 1126, AVERROÈS pratique l'art médical, à l'exemple d'Avicenne, dont la vie agitée présente d'ailleurs avec celle d'Averroès de nombreuses ressemblances. Car après avoir connu les honneurs à la cour des grands, Averroès encourut

[1]) CARRA DE VAUX, *Gazali*, p. 207. Nous empruntons à ce livre tout l'exposé de la doctrine de Gazali.

leurs disgrâces. Il mourut en 1198. Averroès est avant tout un commentateur de l'encyclopédie aristotélicienne ; son admiration pour le Stagirite tient du culte. Et cependant pas plus chez lui que chez Avicenne, et pour les mêmes motifs, nous ne trouvons dans ces commentaires l'authentique doctrine d'Aristote. Averroès est également l'auteur de traités originaux. En philosophie, citons la *Destruction de la destruction*, réponse à Gazali ; *Quaesita in libros logicae Aristotelis ;* quatre traités sur l'unité de l'intellect ; *de substantia orbis*. Les caractères du mode de philosopher des Arabes trouvent en lui leur plus énergique expression. Voici ses théories principales :

1° *L'intelligence des sphères*, leur émanation et leur subordination hiérarchique. Le ciel se compose de plusieurs orbes, ayant chacun une intelligence qui est sa forme. Le premier moteur met en mouvement la première sphère, celle-ci propage le mouvement aux sphères planétaires, jusqu'à la lune dont l'intellect humain est le moteur *(intelligentia vel motor Lunae)*. Cet intellect, qui interviendra dans nos actes d'intelliger, conserve comme chez Avicenne une valeur métaphysique.

2° *L'éternité et la potentialité de la matière*. Tandis que les Arabes orientaux, à l'instar des néo-platoniciens, placent la matière ou le principe des imperfections dans la région du néant, Averroès, au contraire, accentue le dualisme cosmique et conçoit la matière, non comme un vide, mais comme une puissance universelle contenant en germe toutes les formes. Placé en face de la matière éternelle, le premier moteur *(extractor)* dégage *(extractio)* les forces actives de la matière : le monde matériel naît de la suite ininterrompue de ces développements. La série des générations est nécessaire, infinie *a parte ante* et *a parte post*.

3° *Le monisme de l'intellect humain et la négation de l'immortalité personnelle*. Forçant le sens d'un texte d'Aristote, Averroès fait de l'intelligence humaine la dernière des intelligences planétaires, une forme immatérielle, éternelle, séparée des individus, et douée d'unité numérique. Ces attributs n'affectent pas

seulement l'intellect actif, mais aussi l'intellect matériel ou possible. La raison humaine tout entière est impersonnelle et objective ; elle est le flambeau qui éclaire les âmes individuelles, et assure l'inaltérable participation de l'humanité aux éternelles vérités [1]).

Dès lors, voici comment s'opère dans l'homme individuel l'acte d'intelliger : par son action sur les images sensibles, propres à chaque homme, l'intelligence séparée contracte une union accidentelle avec l'individu, sans que ces unions multiples altèrent son unité intrinsèque [2]). Ce premier degré de possession engendre dans l'individu l'*intellect acquis*, qu'on peut appeler « la raison impersonnelle en tant que participée par l'être personnel » [3]), mais il est des unions plus intimes de l'homme avec l'intellect universel, notamment celles que réalise la connaissance mystique.

[1]) « Cum ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse aeternam,... ideo oportebit intellectum materialem non posse denudari a principiis universalibus natura notis universae humanae speciei. » *De anima*, III, ed. Juntes de Venise, 1550, p. 165 R.B — [2]) « Et, cum declaratum est... quod impossibile est ut intellectus copuletur cum unoquoque hominum, et numeretur per numerationem eorum per partem, quae est de eo quasi materia, secundum intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellectae cum nobis, et sunt intentiones imaginatae, etc. » *Ibid.*, p. 164 V.A. Beaucoup d'historiens de la doctrine averroïste n'attribuent l'unité qu'à l'*intellect actif ;* celui-ci agirait sur l'*intellect matériel* ou passif, multiplié dans les individus. Averroès va plus loin, comme on l'a vu par les textes cités. Cf. tout le commentaire du livre III *De anima* et les opuscules sur l'intellect séparé. De même, les grands scolastiques du moyen âge, p. ex. S. Thomas dans son traité *de unitate intellectus*, Dante dans le *Purgatoire* XXV, 64, et les averroïstes du XIIIe s. (Siger de Brabant p. ex.) qui furent de scrupuleux commentateurs d'Averroès, lui attribuent la thèse de l'unité de l'intellect agent et de l'intellect possible, ou parlent de l'unité de l'intelligence humaine en général. La terminologie complexe qu'on trouve chez Averroès comme chez les autres philosophes arabes est l'origine de cette diversité d'interprétation. A certains endroits, Averroès énumère jusque cinq intellects : actif, passif, matériel, spéculatif, acquis. Cf. Avicenne (p.246). Renan lui-même, dont s'inspirent en général ceux qui parlent de l'unité du seul *intellect agent*, écrit que l'intellect matériel d'Averroès — et par là il entend la « capacité de savoir » — est incorruptible, éternel, unique, semblable en tout à l'intellect actif. V. *Averroès et l'Averroïsme*, 5me édit., pp. 139 et 140. — [3]) RENAN, *op. cit.*, p. 140.

De cette doctrine découlent l'évanouissement de la conscience individuelle, l'impersonnalité de la survie ; les âmes humaines individuelles meurent, mais l'humanité est immortelle dans l'éternité de la raison objective. Tandis qu'Aristote s'embarrasse dans ces problémes (54), Averroès les résout logiquement.

4° *L'interprétation allégorique du Coran et la philosophie.* Plus d'une doctrine d'Averroès va à l'encontre de la religion musulmane. Cette hétérodoxie fut même, aux yeux des califes, une cause de suspicion qui amena la disgrâce d'Averroès. Mais Averroès avait prévu la difficulté ; il distingue entre l'interprétation littérale du Coran, bonne pour les illettrés, et l'interprétation allégorique, accessible aux philosophes. L'interprétation allégorique, seule, donne accès aux vérités supérieures ; elle n'est pas nécessairement d'accord avec l'interprétation littérale, qui ne peut, par elle-même, montrer le resplendissement du vrai. Ce principe d'interprétation permit notamment de trouver un terrain d'entente entre la thèse de l'origine temporelle du monde, défendue par Gazali, et la thèse péripatéticienne de l'éternité : Averroès tente la conciliation dans un traité spécial [1]). Ainsi sont posés les premiers jalons de la doctrine des deux vérités, largement développée par les averroïstes du moyen âge (v. Deuxième Période).

La lignée des philosophes arabes s'éteint, peut-on dire, avec Averroès, mais leur influence va se répercuter dans la philosophie juive, et surtout dans la philosophie occidentale du XIIIe s.

220. La philosophie chez les Juifs. Saadja. — La philosophie juive — en laissant de côté la mystique, greffée sur la Cabale — se spécifie par la compénétration du judaïsme et de la philosophie grecque. Ce caractère, qui déjà apparaît dans la synthèse de Philon (83), se retrouve au moyen âge; mais il faut ajouter que les idées grecques dont s'inspirent les philosophes juifs leur sont transmises par les Arabes. On a même pu dire que « la philosophie arabe n'a réellement été prise bien au

[1]) Publié par WORMS, *op. cit.*

sérieux que par les Juifs » [1]). Parmi les écrivains philosophiques antérieurs au XIe s., citons le médecin-logicien ISAAC ISRAELI († 940) ; le caraïte DAVID BEN MERWAN et surtout son contemporain et adversaire SAADJA (892-942), qu'on a appelé le premier philosophe juif. Son ouvrage capital, « Amânât » *livre de la foi et de la science,* est la pierre fondamentale de toute la philosophie religieuse des Juifs. Cette œuvre d'exégèse, écrite en 933, est aussi une apologétique, puisqu'elle tend à montrer l'harmonie du dogme et de la raison. Saadja est éclectique dans ses emprunts ; il demande ses arguments philosophiques aux grecs et aux arabes rationalistes aussi bien qu'aux arabes orthodoxes. Le traité est écrit en arabe, mais il fut soumis à deux traductions hébraïques, dont l'une fut terminée en 1186 par Jehuda ben Saul ibn Tibbon.

Mais c'est principalement en Espagne que se développa la philosophie des Juifs, de même que leur science et leur littérature, grâce à la grande liberté dont ils jouissaient sous la domination arabe.

221. Avicebron, Maimonides. — SALOMON IBN GEBIROL (AVICEBRON, vers 1020-1050/70) est un de leurs hommes marquants. Il a beaucoup d'idées originales, bien qu'il soit vivement influencé par le néo-platonisme arabe. Dieu ou l'être suprême, un et inconnaissable (Plotin), est l'inaltérable source d'où déborde toute réalité. Il produit d'abord l'esprit cosmique, composé de matière et de forme. Cette matière et cette forme cosmiques sont deux principes uniques et universels, dont participent tous les êtres finis, et que le vouloir de Dieu étreint dans une indissoluble union. De l'inaltérable puissance génératrice de la matière et de la forme cosmiques jaillissent, par degrés et par intermédiaires, tous les autres êtres, spirituels et corporels ; et chacun d'eux porte dans son sein, outre la forme et la matière communes, des formes et des matières propres, constitutives de ses perfections spécifiques et individuelles. C'est ainsi que dans

[1]) RENAN, *op. cit.,* p. 173.

l'homme on trouve, outre la forme et la matière cosmiques, des principes de corporéité et de spiritualité, et notamment trois âmes distinctes, rattachées aux manifestations de la vie végétative, sensible, intellectuelle. Vers Dieu ou le Bien absolu et unique tendent tous les êtres, comme vers leur fin. Le panthéisme émanatif et le pluralisme des matières et des formes dans les êtres particuliers sont les deux idées organogéniques de la métaphysique d'Avicebron. Ce système est exposé dans son ouvrage fondamental, *Fons Vitae,* le seul que connurent les scolastiques du XIII[e] s., et qui exerça sur eux le plus grand ascendant.

Au nom d'Avicebron joignons celui de JOSEF IBN ZADDIK († 1149). Son *Microcosmos* marque la transition entre la science religieuse que les Mutakallimûn opposaient aux philosophes et d'autre part l'aristotélisme juif, tel qu'il s'incarne dans Moïse Maimonides.

MOÏSE MAIMONIDES (1135-1204), en effet, dans son *Guide des égarés,* essaie de concilier Aristote avec le judaïsme. La véritable connaissance de Dieu est le but suprême auquel la religion et la science tendent par des efforts convergents. Sans verser dans les excès de la méthode allégorique, Moïse Maimonides ne reconnaît pas à l'exégèse littérale des droits absolus, et tient que le texte biblique doit être interprété de manière à ne pas contredire des vérités scientifiques établies avec certitude [1]) : principe qui suscita dans les écoles juives de retentissantes controverses. La philosophie que veut instaurer Maimonides est celle d'Aristote ; mais il la comprend à la façon d'Averroës, dont on s'est plu à rapprocher sa doctrine. De Dieu on peut dire ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est. Une hiérarchie de sphères établit une chaîne entre Lui et les êtres du monde. Maimonides n'affirme pas l'éternité de la matière. L'intellect humain est unique et séparé ; seul l'intellect acquis est multiplié dans les individus humains. Une illumination supérieure de ce flambeau de vérité, à laquelle tout homme peut prétendre, produit l'état prophétique, ou le summum de la connaissance et du bonheur.

[1]) POLLAK, *op. cit. (Arch. Gesch. Philos.,* 1904, p. 453).

Maimonides est le dernier grand représentant de la philosophie juive. Son système religieux, parce que teinté de rationalisme, suscita des oppositions de la part des théologiens plus rigoristes, et fut l'objet de longues controverses dans les milieux juifs du XIII[e] et du XIV[e] siècles.

222. Bibliographie. — On trouvera des *vues d'ensemble* dans MUNCK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, etc. Paris, 1859 ; et les articles de L. STEIN, *Das erste Auftreten d. griech. Philos. unter d. Araben* (Arch. f. Gesch. d. Philos., VII, 3, p. 353, 1894) ; *Die continuität d. griech. Philos. in d. Gedankenwelt der Araber (ibid.*, 1898, pp. 412 et suiv. ; 1899, p. 379). — J. POLLAK, *Entwicklung d. arab. u. jüdischen Philos. im Mittelalter (ibid.*, XVII, pp. 196 et 433). Bien fait. — C. SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern u. Arabern (ibid.*, XVII, 516, 1904). — FORGET, *Les Philosophes arabes et la Philosophie scolastique (Compte-rendu du Congrès scient. intern. des cath.*, pp. 233 et suiv.). Bruxelles, 1895.

CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900. Bien fait. Contient aussi une histoire des philosophes antérieurs à Avicenne ; du même : *Gazali*, Paris, 1902. Étudie en même temps la théologie et la mystique musulmanes. MIGUEL ASIN a publié une étude appréciée *Algazel, dogmatica moral ascetica*, Zaragoza, 1901, et annonce un dictionnaire technique de philosophie et de théologie musulmanes. — WORMS, *Die Lehre v. d. Anfanglosigkeit d. Welt bei d. mittelalt. arab. Philos. d. Orients und ihre Bekampf. durch d. arab. Theologen* (Beitr. z. Gesch. d. Philos., III, 4). Étudie à propos d'une question spéciale l'influence des idées néo-platon. et aristotélic. — RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, 5[me] édit. Prem. Partie. Bon. — GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadja*, Göttingen, 1882. Étude des sources grecques et arabes. — W. ENGELKEMPER, *Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über d. hl. Schrift.* Étude apologétique du 3[me] traité de l'Amânât. — GUTTMANN, *Die Philosophie d. Salomon ibn Gabirol*, Göttingen, 1889, et l'introduction de la monographie de Wittmann signalée plus loin. — MAX DOCTOR, *Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, etc.*, Munster, 1895 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. Mitt., II, 2).

Aux XV[e] et XVI[e] s. on a publié des traductions latines d'Alfarabi, d'Algazel, d'Avicenne et d'Averroès. D'Averroès surtout les éditions sont nombreuses, et ses commentaires sont joints aux éditions d'Aristote. Tous ces ouvrages sont devenus rares. Une réédition critique s'impose On a publié en 1515-16 en latin les œuvres de Isaac Israeli. L'Amânât de Saadja est publié en arabe par Landauer, en hébreu en 1562 et 1789, et partiellement traduit en allemand par Block (1879). — DIETERICI, *Die sogenannte Theologie d. Aristoteles*, 2 vol., Leipzig, 1882-83, édit. et trad. allemand. — D[r] A. NAGY a édité les opuscules d'Alkindi, *Die philosophischen Abhandl. des Al-Kindis.* Munster, 1897 (Beitr. z. Gesch. Phil. Mitt. II, 5).

DEUXIÈME PÉRIODE

La philosophie médiévale au XIIIe siècle

—

CHAPITRE Ier

NOTIONS GÉNÉRALES

223. La philosophie occidentale, arabe, juive et byzantine. — Le XIIIe s. est l'âge d'or de la philosophie médiévale, et c'est en Occident que son triomphe éclate. A la fin du XIIe s., la philosophie occidentale entre en contact avec les philosophies arabe, juive et byzantine ; mais c'est à son profit exclusif. On dirait terminé le rôle historique des Arabes et des Juifs, tandis que le génie byzantin sommeille jusqu'à la Renaissance.

En effet, la lignée des philosophes arabes s'éteint avec Averroës, les mystiques qui lui ont succédé n'ayant qu'une importance secondaire dans cette histoire. Les Juifs ne produisent rien d'original. D'une part, les discussions sur le système de Maimonides sont circonscrites en quelques synagogues de Provence, de Catalogne et d'Aragon, où le fanatisme des Almahades avait contraint les Juifs de se transporter, et bien que le parti des philosophes rationalistes l'emporte sur celui des théologiens, il ne s'écarte pas des enseignements du *Guide des égarés*. D'autre part, la souveraineté d'Averroès sur les écrivains juifs s'affirme de plus en plus. SAMUEL ABEN TIBBON, dans *Les opinions des philosophes* (commencement du XIIIe s.), JUDA BEN SALOMO COHEN, un des protégés de Frédéric II, dans *La recherche de la sagesse* (1247), l'espagnol FALAQUERA (né vers 1226), GERSON BEN SALOMON, dans sa *Porte des cieux* (2me moitié du

XIII[e] s.), ne produisent que des encyclopédies dont Averroès fait tous les frais. Et c'est encore Averroès qui a les honneurs des nombreuses versions arabo-hébraïques du XIII[e] siècle (**225**, II).

Quant à Byzance, sa production philosophique au XIII[e] s. se résume dans l'œuvre de deux ou trois hommes qui sont des encyclopédistes bien plus que des penseurs : NICÉPHORE BLEMMIDES (milieu du XIII[e] s.) et GEORGE PACHYMERES (1242-1310). Le premier mérita, à raison de l'étendue de son savoir, le surnom de *philosophe* (ὁ φιλόσοφος) ; le second écrivit un résumé de toute la philosophie aristotélicienne et publia une paraphrase bien connue des œuvres du pseudo-Denys. Mais ce sont là pâles ébauches, éclipsées par les synthèses de la pensée scolastique.

C'est sur la philosophie occidentale, et principalement sur la scolastique que nous concentrerons notre attention pendant cette période.

224. Division de cette période. — La scolastique ne triomphe pas sans lutte ; elle se voit obligée d'engager une croisade philosophique contre des théories rivales et puissantes. D'autre part, tous ceux qui se réclament de ses solutions synthétiques ne maintiennent pas avec la même rigueur la pureté de ses principes fondamentaux, et l'on voit ainsi se produire quelques déviations de l'esprit scolastique. Trois chapitres auront respectivement pour objet :

I. La scolastique du XIII[e] s.

II. L'antiscolastique du XIII[e] s.

III. Les déviations de l'esprit scolastique au XIII[e] s.

Mais avant de reprendre par le détail cette triple subdivision, il faut étudier brièvement la renaissance scientifique et philosophique du XIII[e] s.

225. Sources et ouvrages généraux sur la philosophie occidentale au XIII[e] s. — Une des sources principales est DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, 2 premiers vol., Paris 1889-1891. Documents intéressant l'hist. de l'Univ. de Paris de 1200-1350. Ouvrage de premier ordre non seulement pour l'histoire de l'organisation universitaire, mais aussi pour celle des doctrines philosophiques du XIII[e] siècle. — Les *scholia* publiés dans la grande

édit. franciscaine des œuvres de S. Bonaventure (Quaracchi, 1882-1902) contienne une foule de documents doctrinaux, les théories de S. Bonaventure étant mises en regard de celles des principaux philosophes du XIIIe siècle. — Parmi les études d'ensemble sur le mouvement doctrinal du XIIIe siècle, scolastique et antiscolastique, il faut citer le magnifique ouvrage de MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Fribourg, 1899.

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE PHILOSOPHIQUE DU XIIIe SIÈCLE

La renaissance philosophique, qui illustra, rapide et universelle les premières années du XIIIe s. occidental, est due à une triple cause : 1° l'initiation de l'Occident à un grand nombre d'ouvrages philosophiques inconnus jusque-là ; 2° la création des Universités, principalement de Paris et d'Oxford ; 3° l'érection des ordres mendiants. — A ces causes d'ordre extrinsèque, il convient d'ajouter un facteur interne : la force vitale qu'une élaboration séculaire avait infusée aux doctrines scolastiques (**195**).

§ 1. — *La nouvelle initiation philosophique de l'Occident*

226. Histoire et chronologie des nouvelles traductions latines. — Pour la seconde, ou même pour la troisième fois, l'Occident retrouve une partie des monuments de la philosophie grecque ; et il s'initie en même temps aux œuvres d'un génie étranger. Toutes ces productions sont transmises aux philosophes occidentaux dans des traductions latines. On peut les répartir en trois groupes.

I. TRADUCTIONS D'OUVRAGES GRECS. — Il faut soigneusement distinguer les traductions faites directement sur le grec et les traductions faites sur l'arabe.

1° Traductions *gréco-latines*. Ce sont les plus parfaites. Dès le début du XIIe s., des savants français visitent la Grèce, la Sicile et l'Orient ; plus tard la prise de Constantinople (1204) multiplie les rapports scientifiques entre Byzantins et Occiden-

taux. Les traductions faites sur le grec sont moins nombreuses, et en général eurent moins de vogue que celles faites sur l'arabe.

Parmi les traducteurs, citons ROBERT GROSSETÊTE (1175-1253), professeur à Paris, à Oxford, puis évêque de Lincoln, qui, un des premiers, signale l'avantage des traductions faites sur le grec. Il est l'auteur d'un *breve compendium in 8 libros Physicorum* [1]), d'un commentaire *in analytica posteriora*, et surtout d'un traité original *Summa philosophiae* [2]), souvent confondu avec le *de divisione philosophiae* de Gundissalinus. Au dire d'Hermann l'Allemand, il commenta, et peut-être traduisit l'*Éthique à Nicomache*, mais cette traduction, si elle existe, n'entra pas dans la circulation [3]). JEAN BASINGSTOCK, THOMAS DE CANTIMPRÉ laissent des traductions fragmentaires. Albert le Grand emploie des versions du *Phédon* et du *Ménon* ; un auteur inconnu de la seconde moitié du XIIIe s. fait une version peu employée des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus [4]), dont on constate l'apparition non moins éphémère dans la philosophie du Byzantin Cabasilas, au commencement du XIVe s. (v. Trois. Période).

Une mention spéciale revient à HENRI DE BRABANT et à GUILLAUME DE MOERBEKE, deux dominicains qui l'un et l'autre, à la demande de Thomas d'Aquin, auraient entrepris une traduction complète des œuvres d'Aristote [5]). Le savant

[1]) Imprimé à Venise en 1498-1500 ; à Paris, 1538. — [2]) Ce traité, qui doit être très important au point de vue historique, existe en divers manuscrits anglais. Il est signalé et identifié par BAUR, *D. Gundissalinus de divisione naturae*, p. 153 (v. 242). — [3]) « Et postmodo reverendus pater magister Robertus Grossi capitis, sed subtilis intellectus, Linkolniensis episcopus, ex primo fonte unde emanaverat, greco videlicet, ipsum est completius interpretatus et grecorum commentis praecipuas annexens notulas commentatus. » Prologue de la version de l'*Éthique* de Hermann. Cf. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, 1904, p. 57. HAURÉAU attribue à Robert des commentaires sur la théologie mystique du Pseudo-Denys, *Hist. phil. scol.* II, 182. — [4]) JOURDAIN, *Excurs. hist., etc.* (1888), p. 191 ; BAEUMKER, in *Arch. f. Gesch. Phil.*, IV, 574 (1891). — [5]) Guillaume de Tocco dans la vie de saint Thomas nous apprend de lui : « Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret *nova translatio* quae sententiae

docteur s'était interdit, — et il faut rendre hommage à son sens critique — tout usage des traductions faites sur l'arabe, ces traductions ne présentant pas à ses yeux des garanties suffisantes de fidélité. Il se serait adressé à *deux* hellénistes de son ordre, pour diviser l'énorme travail et le faire aboutir plus sûrement [1]). GUILLAUME DE MOERBEKE, érudit, orientaliste, philosophe, archevêque de Corinthe de 1278 à sa mort en 1286, est un des hommes de lettres les plus distingués de la seconde moitié du XIIIe s. Il traduisit aussi des ouvrages de Proclus. De Henri de Brabant on connaît une traduction partielle du livre des *Météores*, et Marchesi met son nom en avant pour le *Liber Ethicorum* qui servait de base aux commentaires de Thomas d'Aquin sur la morale d'Aristote [2]).

De BARTHOLEMÉE DE MESSINE, qui vécut à la cour de Manfred, roi de Sicile, on connaît une traduction des *Magnorum Moralium*. En outre, un cod. de Padoue du XIVe s. [3]) contient de lui des versions des *Problemata, liber de principiis, de mirabi-*

Aristotelis contineret clarius veritatem. » *Acta Sanctorum*, 1643, mensis martii, I, 665. — [1]) C'est l'hypothèse de Marchesi, *op. cit.*, p. 60. Les titres de Henri de Brabant sont établis par Aventin (*Anno Christi 1271, Henricus Brabantinus, dominicanus, rogatu D. Thomae e graeco in latinam linguam, de verbo ad verbum, transfert omnes libros Aristotelis*, Annalium Boiorum, Lipsiae, 1710, l. VII, 9, p. 673) ; mais moins solidement que ceux de Guillaume de Moerbeke. Au sujet de ce dernier, on possède un témoignage de Roger Bacon, daté de 1272, et un autre de Bernard Guidon (*Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophiae de greco in latinum ad instantiam fratris Thome*, Arch. Litt. u. Kirchgesch. Mitt. III, 236). V. d'autres sources chez MARCHESI, p. 61. — [2]) Marchesi identifie, sans preuves, Henri de Brabant et Henricus Kosbien dont parle Echard, *Scriptores ord. Praed.*, I, 469. Mais il établit nettement que la Morale à Nicomache forme un groupe à part, séparé des autres œuvres d'Aristote et qu'on la connaissait à la fin du XIIIe s. à travers cinq sources : 1° Traductions gréco-latines : a) *Ethica vetus* (deux. et trois. livres) anonyme, mais peut-être attribuable à Boèce ; b) *Ethica nova* (premier livre), apparaît au début du XIIIe s. ; c) le *Liber Ethicorum*, dont il s'agit ici, contient tous les livres, et n'est pas antérieur à saint Thomas. — 2° Traductions arabo-latines : a) le commentaire moyen d'Averroès sur l'*Éthique*, traduit par Hermann l'Allemand en 1240 (liber minorum moralium, liber Nicomachiae) ; b) un abrégé, traduit par le même. Cet abrégé devint populaire ; il est traduit en toscan par Taddeo (deux. moitié du XIIIe s.) et inspire le *Trésor* de Brunetto Latini. MARCHESI, *op. cit.*, p. 26. — [3]) Décrit par Marchesi, p. 9.

libus auditionibus, *physionomia*, *de signis*, et apprend que ces traductions furent faites sur l'ordre du roi. NICOLAS DE SICILE, qui traduit le *liber de mundo* ; et DURAND D'AUVERGNE sont de moindre importance. On trouve aussi dans des manuscrits italiens des traductions anonymes de la *Physique*, du traité *de l'âme*, du *de caelo et mundo* [1]).

Les scolastiques du XIII[e] s. connaissent aussi quelques œuvres de Byzantins. C'est ainsi qu'Albert le Grand et S. Bonaventure possèdent le traité d'EUSTRATIUS sur la morale d'Aristote (**211**) dans une traduction dont l'auteur reste inconnu.

Inversement les Byzantins, en suite de leur commerce avec l'Occident, firent quelques traductions d'œuvres latines en grec. Le premier traducteur byzantin fut MAXIME PLANUDES (1260-1310), que le Paléologue Andronikos II chargea d'une mission scientifique à Venise en 1296. Il traduisit des œuvres de Cicéron, Macrobe et Boèce. Sa version du *de consolatione philosophiae* de Boèce se trouve encore entre les mains des premiers humanistes.

2° Traductions *arabo-latines*. Ce sont principalement les Arabes qui ont révélé aux occidentaux l'antiquité scientifique et philosophique, et on peut dire en général que leurs traductions ont précédé les versions arabo-latines. Si l'on songe que la pensée d'Aristote a subi des transvasements successifs du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en hébreu, enfin de l'arabe ou de l'hébreu en latin, — souvent même en passant par une langue vulgaire [2]) — il ne faut pas s'étonner que les scolastiques aient préféré les traductions gréco-latines aux versions défigurées de source arabe. Ces versions adoptent un procédé de traduction homogène. « Le mot latin y couvre le mot arabe, de même que les pièces de l'échiquier s'appliquent sur les cases » [3]).

a) Quelles œuvres traduit-on ? Avant tout les traités d'Aristote,

[1]) Décrit par Marchesi, pp. 11, 15. — [2]) « On connaît le procédé constant des traducteurs du moyen âge. Un juif converti *(il faut ajouter : ou un arabe)* traduisait en langue vulgaire, en espagnol par exemple, la traduction arabe du texte grec, et c'était cette seconde traduction que traduisait en latin celui qui signait la traduction définitive. » LUCQUET, *Hermann le Dalmate* (Rev. Hist. relig.), t. 44, p. 415. — [3]) JOURDAIN, *op. cit.*, p. 19.

notamment la *Physique*, la *Métaphysique* [1]), le *Traité de l'âme*. De plus, une foule de livres de science, notamment des ouvrages de mathématiques, les œuvres de Ptolémée et de Galien. Plus féconds en applications pratiques, les ouvrages de science ont été traduits avant les ouvrages philosophiques. — C'est de seconde main, surtout par les Arabes, que les scolastiques connaissent les *commentateurs* d'Aristote ; mais Thomas d'Aquin est en possession d'une version du commentaire sur l'Ame de Themistius.

Il est certain qu'on ne reçut pas par une donation unique les traités aristotéliciens ; il y eut des importations successives pendant les dernières années du XIIe et les premières décades du XIIIe s. Des documents universitaires attestent que dès 1213 on connaît la *Physique* et la *Métaphysique*. Raoul de Longo Campo, qui commente Alain de Lille vers 1216, ne cite pas ces ouvrages qu'on venait d'interdire, mais bien les traités *de l'âme, du sommeil* et *de la veille*, à côté de divers écrits d'Averroès et d'Avicenne. Guillaume d'Auvergne, qui enseigne en 1228, connaît mieux l'œuvre d'Aristote, et Albert le Grand commente toute l'encyclopédie péripatéticienne.

b) Principaux traducteurs et centres de traductions. Les traductions arabo-latines du XII s. (de Constantin l'Africain, d'Adélard de Bath, d'Hermann le Dalmate) demeurent des faits isolés. La véritable initiation de l'Occident aux ouvrages d'Aristote est due à une entreprise collective de traduction, dont le centre est Tolède.

L'archevêque RAYMOND (1126-1151) y entretint un collège de traducteurs devenu célèbre, rendant ainsi à la science occidentale d'inappréciables services. DOMINICUS GUNDISSALINUS ou GUNDISSALVI ; le juif JOHANNES DAVID (Avendeath, appelé aussi JOHANNES HISPANUS) ; le juif DAVID et JEHUDA IBN TABBON ; l'anglais ALFRED DE MORLAY (les trois premiers

[1]) Par la *métaphysique* d'Aristote on connaît les premiers physiciens grecs. Dans le *de unitate intellectus* saint Thomas nous apprend que de son temps les derniers livres de métaphysique, traitant des substances séparées, n'étaient pas encore traduits.

livres des *météores*, le *de vegetabilibus*) et GÉRARD DE CRÉMONE méritent une mention spéciale. A l'école de Tolède, un peu plus tard, furent formés deux autres traducteurs, non moins bien connus, MICHEL SCOT et HERMANN L'ALLEMAND.

II. TRADUCTIONS D'OUVRAGES ARABES ET JUIFS. — Il faut distinguer : les traductions arabo-latines et arabo-hébraïques.

1° Traductions *arabo-latines*. C'est encore aux traducteurs du collège de Tolède, et surtout à JOHANNES HISPANUS [1]), D. GUNDISSALINUS et GÉRARD DE CRÉMONE [2]) que l'Occident doit de connaître, à la fin du XII[e] s., les œuvres principales d'El-kindi, de Farabi, de Gazali, d'Avicebron, d'Avicenne, d'Averroès. Les commentaires des grands philosophes arabes aux œuvres d'Aristote étaient traduits en même temps que le texte aristotélicien. Ainsi Gundissalinus joint aux traductions du *de anima*, des 4 l. de la *Physique* et des 10 l. de la *Métaphysique* les commentaires d'Averroès. Hermann l'Allemand — qu'il ne faut pas confondre avec Hermann le Dalmate — « traduit, en 1240, le Commentaire moyen d'Averroès sur l'*Ethique à Nicomaque ;* en 1244, un résumé alexandrin de l'*Ethique ;* vers 1250 un ouvrage d'Averroès sur la *Rhétorique,* après avoir traduit le début des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, ... il a ajouté à ces traductions, quelque temps après, un traité original sur la *Rhétorique ;* enfin, en 1256, le commentaire sur la *Poëtique* » [3]). Rien n'autorise à le faire vivre en Sicile, il demeura en Espagne, probablement en qualité d'évêque d'Astorga, de 1266 jusqu'à sa mort (1271). De même, Michel Scot traduit le commentaire d'Averroès du *de caelo et mundo* et du *de anima* [4]), et ces commentaires sont connus en Occident au début du XIII[e] s.

[1]) Traduisit Logique d'Avicenne. V. bibliogr. *Beitr. z. Gesch. d. Philos.* I, 1, p. 32. — [2]) Il fit surtout connaître la science arabe, et traduisit plus de 200 ouvrages. — [3]) LUCQUET, *op. cit.*, p. 421. — [4]) Et aussi, ajoute Renan, les commentaires habituellement joints, dans les manuscrits, sur la génération et la conception, les météores, les *Parva naturalia,* et la version du *de substantia orbis,* RENAN. *op. cit.*, pp. 206, 207. Cf. HAURÉAU, *Hist. phil. scol.* II[1], pp. 127 et suiv.

La cour de Sicile, sous Frédéric II et son fils Manfred, fut un autre centre de culture arabe, bien qu'on y produise à la fois des traductions gréco-latines et arabo-latines.

Nous y rencontrons Michel Scot et Bartholemée de Messine [1]). Frédéric II tenait en grand honneur les commentaires d'Averroès et il contribua largement à les vulgariser : au milieu du XIII[e] s., on possédait à Paris l'ensemble des écrits d'Averroès, à l'exception des commentaires sur l'*Organon* et de son traité *destructio destructionis*.

Ces savants, d'ailleurs, ne sont pas de simples interprètes de la science arabe, leur érudition s'étend aussi aux œuvres de l'époque patristique et du prémoyen âge chrétien. En outre, plusieurs trouvent dans le riche fonds d'idées qu'ils manient, le thème premier d'ouvrages originaux en philosophie. Michel Scot, par exemple, rédigea une *divisio philosophiae,* mais il la compila sur le traité similaire de Gundissalinus. Celui-ci surtout mérite, comme écrivain philosophique, une place spéciale. Il en sera parlé plus loin [2]).

2° Traductions *arabo-hébraïques*. Le XIII[e] s. vit aussi apparaître de nombreuses versions d'ouvrages arabes en hébreu. « Lorsque la civilisation des Juifs eut émigré de l'Espagne musulmane en Provence et dans les régions adjacentes aux Pyrénées, l'arabe, qui jusque-là avait été leur langue usuelle et savante, cessa de leur être familier, et ils sentirent le besoin de faire passer en hébreu tous les écrits importants de science et de philosophie » [3]). Ce travail de traduction est principalement

[1]) Lucquet a corrigé une interprétation courante, et fautive, du passage bien connu de Roger Bacon : « infinita quasi converterunt in latinum... Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Alvredus Anglicus, Hermannus Alemannus et translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo devicti » *(Opus tertium,* ed. Brewer, p. 9). *Translator* ne s'applique pas à Hermann, que, sur cette fausse interprétation, on a fait résider à la cour de Manfred, mais à un autre traducteur attitré près cette cour, sans doute Bartholemée de Messine.— [2]) Les occidentaux apprirent aussi à connaître la religion des Arabes. Déjà au XII[e] s., Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, fit traduire en latin des livres religieux des Sarrazins, et il engagea une polémique contre l'Islam. V. MANDONNET, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam,* R. Thomiste, 1894. — [3]) RENAN, *op. cit.,* p. 185.

l'œuvre de la famille des Tibbonides, établie à Lunel, et il a pour objet presque exclusif l'ensemble des œuvres d'Averroès, surtout de ses commentaires d'Aristote, ainsi que du texte même d'Aristote auquel ces commentaires étaient joints. Certains de ces commentaires existent en de multiples traductions.

III. QUELQUES OUVRAGES APOCRYPHES, transmis par les Arabes et traduits de l'arabe en latin, reflètent des doctrines néo-platoniciennes, et presque tous sont attribués à Aristote. Citons :

1° *Secretum secretorum*, traité d'érudition scientifique, traduit par un clerc de Tripoli.

2° La *Théologie d'Aristote,* connue aussi sous le nom de *de secretiori Aegyptiorum philosophia* (**215**).

3° Un opuscule pseudo-aristotélicien *de anima*.

4° *Liber de causis,* cité sous divers noms par les scolastiques, traduit par Johannes Hispanus ou G. de Crémone de 1167 à 1187, par Guillaume de Moerbeke, en 1268, commenté par Albert le Grand et Thomas d'Aquin qui le rapportent à Proclus, plus tard attribué à Aristote et imprimé dans ses œuvres. Ce petit traité, dont les apophthegmes jouissent à partir du XIIIe s. d'une étonnante popularité, est un extrait de la στοιχείωσις θεολογική de Proclus. Guttmann l'attribue à J. Hispanus et Bardenhewer l'a édité d'après un manuscrit arabe de 1197 [1]). Comme les œuvres du pseudo-Denys et les écrits hermétiques, le *liber de causis* se prête à des interprétations diverses et est cité à l'appui de thèses contradictoires [2]). On l'invoque, en effet, moins pour lui emprunter des idées nouvelles que pour appuyer sur ses textes des idées déjà acquises.

5° A côté de ces ouvrages pseudo-aristotéliciens, circulaient dans les écoles les *Elementa theologiae* attribués à Proclus, et des traités faussement attribués à Empédocle (sur les cinq éléments) et à Pythagore.

[1]) BARDENHEWER, *op. cit.;* GUTTMANN, *Die Scholastik d. XIII. Jahrh.*, etc., p. 54. —[2]) Daniel de Morlay, élève de Gérard de Crémone, attribue aussitôt à Aristote un « liber de assignanda ratione unde orte sunt scientie », qui n'est autre que le *de divisione philosophiae* de Gundissalinus. ROSE, Hermes, VIII, 332, A.

227. Influence générale de ces traductions sur la philosophie du XIIIe s. — Il convient de distinguer l'influence exercée par les traités d'Aristote et celle exercée par les ouvrages arabes et juifs.

1° *Influence des traités aristotéliciens.* — Les grands ouvrages d'Aristote ont attiré l'attention des scolastiques sur des problèmes nouveaux ; ils ont fourni une foule de solutions qui seront triées, complétées, corrigées, avant d'être incorporées dans la synthèse scolastique (**116**). D'autre part, Aristote a contribué à la constitution et à la généralisation des méthodes didactiques du XIIIe s. (v. p. l.).

2° *Influence des philosophes juifs et arabes et des traités apocryphes.* — Les philosophes arabes et juifs ont légué aux scolastiques des idées néo-platoniciennes, des données scientifiques et notamment psycho-physiologiques; de plus, ils ont servi de guide dans l'interprétation de mainte doctrine d'Aristote qui revêt le même sens dans la philosophie arabe et la philosophie scolastique. A ce dernier point de vue, Avicenne peut être cité pour avoir favorisé l'essor de plus d'une théorie scolastique.

Mais les scolastiques n'ont ni adopté ni approuvé les *synthèses* philosophiques des arabes. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer leur attitude vis-à-vis des personnalités qui les ont influencés le plus profondément, Avicenne et Averroès chez les Arabes, Isaac Israeli et surtout Avicebron et Moïse Maimonides chez les Juifs. En effet, Averroès est l'initiateur d'un pseudo-péripatétisme dont la scolastique a combattu sans trêve les idées directrices. Il est pour les antiscolastiques du XIIIe s. ce qu'était J. Scot Ériugène pour ceux de la première période. Avicenne est combattu dans ses théories spécifiques et ses interprétations faussées d'Aristote. D'ailleurs, sa popularité scolaire n'égala jamais celle d'Averroès : il y eut pendant plusieurs siècles un averroïsme latin, il n'y eut jamais d' « avicennisme ». — Avicebron, dans lequel aucun scolastique ne reconnut un penseur juif, transmet à certaines écoles scolastiques des doctrines de grande importance, et Duns Scot se

vantera de le prendre pour guide. Mais ces doctrines sont dépouillées de leur sens panthéiste et émanatif, et dès lors on peut dire qu'un esprit nouveau les anime. Bien plus, l'idée panthéiste et émanative d'Avicebron est expressément combattue. — M. Maimonides lui, attire surtout l'attention par ses essais de conciliation de l'Aristotélisme et de la Bible, les scolastiques poursuivant la tâche similaire de mettre leur philosophie d'accord avec le dogme catholique. En dehors de là, sa philosophie tombe le plus souvent sous le coup des reproches adressés à Averroès.

228. Les prohibitions des écrits d'Aristote à Paris. — Au début du XIII[e] s., les écrits d'Aristote sont l'objet de plusieurs prohibitions de la part de l'autorité ecclésiastique. Un concile de Paris, convoqué en 1210 par Pierre de Corbeil, interdit l'enseignement public ou privé de la philosophie naturelle et des commentaires d'Averroès (*nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto* [1]), en même temps qu'il condamne le mémoire d'Amaury de Bènes et ordonne de détruire par le feu les *Quaternuli* de David de Dinant. Il est probable que par *libri de naturali philosophia* il faut entendre non seulement la *Physique* d'Aristote, mais encore la *Métaphysique*. Cinq années plus tard, le légat Robert de Courçon renouvelle à l'université naissante les mêmes prohibitions; il permet l'*Éthique*, mais interdit de façon expresse la *Physique*, la *Métaphysique* et les *summae de eisdem* [2]). Une nouvelle fois, Aristote est mis en compagnie des hérétiques, des sectateurs de David de Dinant, Amaury et Maurice d'Espagne [3]).

Diverses causes ont motivé ces sévérités de la censure ecclésiastique. D'abord la masse des documents philosophiques nou-

[1]) *Chartul. Univ. Paris.*, I, 70. — [2]) Robert de Courçon († 1218) est l'auteur d'une *Somme* qui étudie des questions de théologie morale et de droit canon. Une des parties les plus intéressantes, traitant de l'usure, est publiée par G. LEFÈVRE, *Le traité de usura de Robert de Courçon* (Lille, 1902). A noter que l'auteur n'invoque pas (comme on le fit plus tard) les textes de l'*Éthique* et de la *Politique* pour condamner les bénéfices usuraires. D'où M. Lefèvre conclut que jusqu'au XIII[e] s. les réquisitoires contre le prêt à intérêt se sont constitués de façon autonome, sans le concours d'Aristote. — [3]) *Chartul.*, I, 78.

vellement mis à la disposition des écoles ne pouvait manquer d'y jeter du désarroi. Surtout les théologiens s'émurent de certaines doctrines aristotéliciennes qui contredisent le dogme, — il suffira de citer la thèse de l'éternité du monde. Les commentaires arabes vinrent accentuer ces théories et en ajouter d'autres, toujours sous le couvert d'Aristote. Sans compter que les textes aristotéliciens, mal traduits, donnaient facilement ouverture à des interprétations divergentes, dont certains profitaient pour mettre en circulation des nouveautés dangereuses (v. Chap. IV).

Quand la première panique fut passée, et que les docteurs scolastiques purent se familiariser mieux avec les théories nouvelles du péripatétisme, et faire la part de ce qui est compatible ou non avec le dogme, l'Église revint peu à peu sur la rigueur de ses interdictions. Si elles ne furent point expressément retirées [1]), elles tombèrent en désuétude, et les autorités compétentes fermèrent les yeux : le fait abolit le droit. En 1231, Grégoire IX, le pape ami des études, confie à trois théologiens (G[me] d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins) le soin de corriger les livres prohibés, avec l'intention manifeste d'inscrire ces éditions amendées au programme de la faculté des arts de Paris, *ne utile per inutile vitietur*, et il donne à l'abbé de S. Victor et au prieur du couvent dominicain les pouvoirs nécessaires pour absoudre ceux qui avaient enfreint les prohibitions ecclésiastiques [2]). Cette mission scientifique reste infructueuse ; mais à partir de 1255, on voit que la faculté des arts règle officiellement l'enseignement public de la physique et de la métaphysique [3]). L'autorité ecclésiastique ne songe pas à intervenir, preuve manifeste qu'elle fait lettre morte de ses mesures préventives : désormais, elle se bornera à frapper *après coup* ceux qui abuseront d'Aristote pour enseigner l'erreur. Ajoutons que les censures de 1210 et 1215 n'avaient de valeur obligatoire que pour les écoles de Paris [4]), et

[1]) Elles sont encore rappelées dans un document d'Urbain IV de 1263, qui conforme les statuts universitaires établis par Grégoire IX. *Ibid.*, p. 427. — [2]) *Ibid.*, pp. 138 et 143. — [3]) *Ibid.*, p. 278. Cf. 231. — [4]) En 1229, les maîtres de Toulouse s'en vantent. *Ibid.*, p. 131.

que le crédit dont Aristote y jouit dans la suite, le dédommagea amplement de ces suspicions du début.

229. Bibliographie. — JOURDAIN, v. ouvr. cité, p. 160 ; F. WUSTENFELD, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische* (Abhandl. der Kön. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, LXXII, 1877); STEINSCHNEIDER, *Die hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters,* etc. (Berlin, 1898) ; A. VACANT, *Les versions latines de la morale à Nicomaque,* Paris, 1885 ; C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale,* Messina, 1904. Utilise des données de ms. ital., publie Ethica vetus, nova, et l. ethicorum ; RENAN, ouv. cité, p. 254, Chap. II, § 1-3. — LUCQUET, *Hermann l'Allemand* (R. Hist. relig., 1901, t. 44, p. 407). Redresse erreurs de biographie et d'attrib. littér. — J. W. BROWN, *An enquiry into the life and legend of Michel Scot,* London, 1897. — M. BAEUMKER a publié le *Fons vitae* d'Avicebron, d'après la traduction latine de D. Gundissalinus et J. Hispanus (*Beiträge,* etc. I, 2-4, 1892-95). Suivant M. Baeumker, la traduction de l'*optique* d'Alhacen ne semble pas être l'œuvre de Witelo, à qui on l'attribue d'ordinaire. — FORSTER, *De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum Commentatio,* Kiliæ, 1888, et *Scriptores physiognomici,* etc., II, pp. 181-222, Lipsiae, 1893. — BARDENHEWER, *Die pseudo-Aristotelische Schrift über das reine Gute,* Fribourg, 1882, pp. 37 et 51. — On connaît aussi un opuscule pseudo-aristotélicien *de anima.* Cf. LÖWENTHAL, *op. cit.* — LUCQUET, *Aristote et l'université de Paris pendant le XIIIe s.* (Bibl. Htes Études, sc. relig., XVI, 2, 1904). Étudie portée du concile 1210. — L'auteur annonce un travail d'ensemble sur la connaissance qu'eut le m. âge des ouvr. et doctr. d'Aristote ; MANDONNET, *Siger de Brabant,* Ch. I. — V. ouvr. de Talamo, Schneid, Chollet, n° 120. — GUTTMANN, *Die Scholastik d. XIII. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judenthum u. z. judischen Litteratur.*, Breslau, 1902. Surtout la préface. L'auteur poursuit ces influences, ds chap. spéciaux, pour les princip. scolast. du XIIIe s. ; WITTMANN, *Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol,* pp. 15-33 (cité plus loin).

§ 2. — *L'érection des Universités*

230. Érection et organisation de l'Université de Paris. — La mise en circulation de tant d'ouvrages nouveaux coïncide avec l'érection de l'Université de Paris. Elle naît dans les dernières années du XIIe s. ou au début du XIIIe s. du groupement de tous les maîtres et élèves incorporés dans les écoles de la cathédrale de N.-Dame et soumis à la juridiction de son chancelier *(universitas magistrorum et scolarium).* Peu à peu, en effet, l'identité des intérêts groupe les maîtres en quatre facultés : celle des théologiens ; des artistes ou philosophes ; des décrétistes et des médecins. Dans le courant du XIIIe s. apparaissent les unions scolaires connues sous le nom de *nations*

(Picards, Gaulois, Normands, Anglais [1]). Elles ne comprennent que les élèves et les maîtres de la faculté des arts ; mais comme ils étaient les plus nombreux, et que de fait, après avoir achevé les études préliminaires des arts, maîtres et élèves restaient incorporés dans leurs nations respectives, celles-ci représentaient pour ainsi dire l'Université entière. Entre le *recteur,* chef des nations, et le *chancelier,* une lutte ne tarde pas à s'engager. Elle dure un siècle et demi, mais insensiblement le chancelier est supplanté par le recteur, qui est dès lors le chef de l'Université.

L'Université de Paris prend une rapide extension, grâce aux nombreux privilèges dont elle est dotée par les papes et les rois de France. Tous les théologiens et philosophes célèbres ont passé par ses écoles. Sa très complexe organisation disciplinaire est l'œuvre du temps ; elle servit de modèle à toutes les autres universités au moyen âge. Bornons-nous à noter quelques particularités de l'enseignement philosophique et théologique.

231. Les études philosophiques et théologiques. — De même que la philosophie était subordonnée à la théologie, de même la maîtrise ès arts était une préparation aux grades de la faculté de théologie [2]). *Non est consenescendum in artibus, sed a liminibus sunt salutandae.* L'organisation pédagogique de l'université est le reflet fidèle de tout l'état social du moyen âge, car elle a pour base la convergence du savoir profane vers la science sacrée. Mais le maître ès arts *(magister artium),* devenu théologien, ne déposait pas les habitudes d'esprit que son éducation philosophique lui avait inculquées. L'extension rapide prise par la méthode dialectique en théologie invitait d'ailleurs les professeurs à faire des incursions profondes et fréquentes sur le domaine philosophique. Ajoutez-y que l'insuffisance de préparation philosophique chez un grand nombre de leurs auditeurs obligeait plus

[1]) Cette dernière remplacée par celle des Allemanni, après la guerre de cent ans. — [2]) Et aussi aux études de droit et de médecine. Mais, de fait, les études de philosophie et de théologie priment toutes les autres, à l'université de Paris.

d'un professeur de théologie à reprendre des arguments qu'il eût eu le droit de supposer connus. Ainsi s'explique comment, pour recueillir les enseignements philosophiques des maîtres de Paris, il faut fréquenter à la fois les leçons des artistes et celles des théologiens.

Deux principes donnent l'enseignement universitaire de Paris : l'*internationalisme* des étudiants et des maîtres, et la *liberté* de l'enseignement. — De *tous les pays* de l'Occident on accourait à Paris. L'immatriculation n'existant pas, les étudiants s'attachaient à un maître, et l'université ne connaissait l'élève que par l'intermédiaire du maître. « Nullus sit scolaris Parisius qui certum magistrum non habeat » [1]). C'est à l'école du maître et sous sa direction que l'étudiant devait accomplir l'ensemble des actes scolaires. — La *liberté* de l'enseignement est attestée par l'extension énorme de la maîtrise ou du professorat. Moyennant des formalités faciles à remplir, quiconque avait du talent pouvait devenir professeur. Bien plus, les études ne sont qu'un long apprentissage du professorat, et l'étudiant peut s'appeler un candidat-professeur. Il devenait professeur en professant. Cette liberté d'enseignement se manifeste aussi dans l'indépendance de langage dont usaient certains maîtres — témoins les questions abordées dans les disputes quodlibétiques [2]).

La série des *actes scolaires* a varié d'après les époques. Robert de Courçon, en 1215, exige un minimum d'âge pour enseigner : 21 ans pour les arts, 35 pour la théologie, et un minimum d'études préparatoires : 6 ans de fréquentation scolaire pour les arts, 8 ans d'étude pour la théologie. Le *baccalauréat (baccalareatus, determinantia)* était le premier grade de la faculté des arts. Au XIII[e] s., le récipiendaire devait subir un examen devant trois, et plus tard, devant quatre maîtres de la faculté. Si sa préparation était jugée suffisante, il était admis à la *determinatio,*

[1]) Articles organiques donnés par Robert de Courçon en 1215. *Chartul. Univ. Paris.* I, 79. — [2]) Significatifs à ce point de vue sont les Quodlibets de Godefroid de Fontaines. V. notre étude *Un preux de la parole au XIII[e] s.,* dans *Revue Néo-Scol.,* 1904, p. 416.

épreuve académique solennelle qui avait lieu au temps pascal de l'année suivante : sous la présidence du maître, qu'il s'était choisi, le *bachalariandus* faisait une soutenance publique de thèses, soumises à la discussion. L'épreuve était longue ; elle devait commencer *infra octavas cinerum* et se prolonger *per totam quadragesimam*. Dans une séance finale, le récipiendaire tirait ses conclusions, il « déterminait » la solution à donner aux diverses questions soulevées et en réfutait les objections *(quaestionem determinare);* il recevait dès lors le nom de *determinator, determinans* [1]). Le plus souvent entre le baccalauréat et le second grade ou la *licence,* il y avait un intervalle de deux ou trois années, bien qu'on ait vu, surtout les premiers temps, des récipiendaires conquérir la même année trois grades dans la faculté. Après la licence, en effet, les licenciés *(licentiati)* aspiraient à faire leur première leçon magistrale *(incipere in artibus)*. De là le nom d'*incipientes* qui leur est réservé. Le procurateur de la nation les admettait alors à la *maîtrise (magister)*. Parmi les maîtres ès arts, la plupart ne continuaient pas de professer après leur leçon inaugurale ; ils s'en allaient de Paris, ou bien y abordaient d'autres études ; ce sont les *magistri non regentes*. Les *magistri actu regentes,* désignés par la nation, font des cours annuels réguliers dans les locaux de la nation, ou dans leurs propres écoles [2]).

Une organisation similaire présidait aux grades de la faculté de théologie. Le baccalauréat comportait trois étapes : on devenait successivement *biblicus ordinarius*, *sententiarius* et *bacchalarius formatus*. Au XIVe siècle, « chaque bachelier formé soutenait contre ses collègues quatre argumentations : l'une à une aulique *(in aula episcopi)*, l'autre à des vespéries, la troisième pendant les vacances dans les salles de la Sorbonne, la quatrième lors de l'Avent *(de quolibet)* » [3]). Alors seulement on

[1]) *Chartul.*, I, 563 et II, 673. *Auctarium*, I, p. XXIX. — [2]) *Auctarium*, I, p. XXVIII et suiv. — Cf. dans *Chartul.*, I, 530, l'ordinatio facultatis artium de determinantibus, de baccalareis et de magistris, de 1275, les indices du *Chartul.*, et THUROT. — [3]) THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1850, pp. 149 et 150.

avait le droit d'être présenté au chancelier pour la *licence*, et, après un examen de formalité, celui-ci donnait au bachelier, en grande pompe, le second grade académique ou la *licentia* d'enseigner et de prêcher. Celui qui avait satisfait aux conditions de ce long stage avait fait ses preuves : il était admis à exercer officiellement et définitivement les actes posés jusque-là à titre d'apprenti. Quant à la *maîtrise* ou l'incorporation dans le groupe des maîtres, les actes qu'elle comprenait (vespéries, aulique et resompte) étaient plutôt honorifiques. Suivant la juste remarque de Thurot, « la maîtrise était à la licence ce que les noces sont à la bénédiction nuptiale ». Les maîtres *actu regentes*, ou ceux qui après leur maîtrise exerçaient le professorat effectif et ne se contentaient pas d'un titre honorifique *(actu non regentes)*, continuaient, comme leurs bacheliers, à faire des leçons publiques et des disputes.

On peut distinguer, en effet, comme *formes* de l'enseignement, les *leçons* et les *disputes*. — Le professeur *lisait (legere ;* en allemand on dit encore *Vorlesungen)*, c'est-à-dire prenait pour base de sa leçon un *texte* qu'il expliquait, développait. En théologie, on lisait d'abord la Bible au point de vue littéral *(lectores biblici)*, plus tard les *Sentences* du Lombard *(bachalaurei)*. Enfin les maîtres *(magistri)* reprenaient l'étude scientifique de la Bible [1]). Le programme des *lectiones* dans la faculté des arts est ébauché par la constitution de Robert de Courçon en 1215, mais il est connu dans son ensemble, pour le milieu du XIIIe s., d'une part par les statuts de la nation anglaise (1252) relatifs aux conditions d'admission des bacheliers à la *détermination* de Quadragésime [2]) ; d'autre part et surtout par un statut de la faculté des arts de 1255 « de modo docendi et regendi in artibus deque libris qui legendi essent » [3]). Il résulte de ce dernier document qu'on

[1]) DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maitres en théologie dans l'Université de Paris* (R. Thomiste, 1894, pp. 149-161. — [2]) *Chartul.* I, 228. — [3]) *Ibid.*, pp. 277 et suiv. Ce statut date du 19 mars et met fin à des difficultés « magistris aliquibus lectiones suas terminare festinantibus antequam librorum quantitas et difficultas requireret ».

lisait la *Vetus logica (videlicet librum Porfirii, predicamentorum, periarmenias, divisionum et thopicorum* Boecii), Priscien *(major* et *minor)*, la *Logica nova* (les *topica*, les *elenchi*, les *priora* et *posteriora)*, l'Éthique à Nicomaque (le document ne parle que des quatre premiers livres), les six Principes de G. de la Porrée, le barbarisme (c'est-à-dire le 3[me] livre de l'*Ars major* de Donat), le traité de l'accentuation de Priscien, la physique, la métaphysique, le *de animalibus*, le *liber celi et mundi*, le premier livre des Météores, le livre de l'âme, le *de generatione*, le livre des causes, les livres des sens et des sensations, du sommeil et de la veille, des plantes, *de memoria et reminiscentia*, le *de differentia spiritus et anime* de Costa ben Luca [1]), le livre *de morte et vita*. On peut rapprocher les branches de ce programme de cours de la classification des sciences philosophiques (v. p. l.), et se convaincre du parallélisme qui existe entre les unes et les autres.

Dans les *disputes*, on traitait les questions sous forme d'objections et de réponses ; la leçon devenait vivante, puisque chacun était invité à y apporter ses lumières. Ainsi devaient se dérouler dans les arts [2]) les exercices dialectiques et les *disputationes magistrorum in studio solempni*. Telle était aussi la physionomie des *disputationes generales de quolibet*, dans la faculté de théologie [3]).

[1]) Édité par BARACH, *Biblioth. philosoph. med. aetatis*, 1878, II. — [2]) Le statut de 1252 mentionne comme condition d'admission : « per duos annos... disputationes magistrorum in studio solempni frequentaverit, et per idem tempus de sophismatibus in scolis requisitus responderit. » *Chartul.* I, 228. — [3]) A distinguer des *Quaestiones ordinariae.* C'étaient des « disputes extraordinaires que les maîtres tenaient une ou deux fois par an, aux approches de Pâques et de Noël. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions et les difficultés de son école : il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait « déterminer » ou « détermination ». Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du XIII[e] siècle sous le nom de *quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires, dites quodlibétiques. » MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*

232. Érection des Universités d'Oxford et de Cambridge. — L'Université d'Oxford grandit à partir du milieu du XIIIe s. Elle reconnaît elle-même la suprématie de l'Université de Paris, à qui elle est redevable de son organisation [1]) et de ses meilleurs professeurs. Moins importante que celle d'Oxford, l'Université de Cambridge ne fut pas définitivement organisée avant le XIVe s. [2]). Le « pèlerinage scientifique » des Anglais à Paris commence au milieu du XIIe s. ROBERT GROSSETÊTE, son chancelier GUILLAUME DE SHYRESWOOD vont à Paris ; les franciscains ADAM DE MARISCO, RICHARD CORNUBIENSIS et bien d'autres professent à Paris, avant d'enseigner à Oxford.

233. Bibliographie. — Les sources pour l'histoire de l'Université de Paris sont publiées dans le *Chartul. Univ. Paris.*, cité n° 225. Lire les introductions. Les notes qui suivent les documents contiennent de nombreux renseignements sur les personnalités scientifiques ; des mêmes auteurs : *Auctarium Chartul. Univ. Paris.*T. I. Liber procuratorum nationis anglicanae (Alemanniae) ab anno 1333-1406, Paris, 1894 ; t. II ab anno 1406-1466 (1897).

DENIFLE, *Die Universitäten d. Mittelalters bis 1400* (Berlin, 1885). Excellente histoire de leurs origines ; CH. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris,* Paris, 1850. Insuffisant sur plusieurs points, contient d'excellentes parties. Actuellement encore le meilleur ouvrage d'ensemble. — Cet ouvrage devrait être refait en tenant compte des données du *Chartularium.* Tenir compte aussi des ouvr. de DOUAIS et FELDER, n° 237 ; LUCHAIRE, *L'Université de Paris sous Philippe-Auguste,* Paris, 1899. (Courte monographie ; Dr LIESSEN, *Die quodlibetischen Disputationen an d. Universität Köln* (Progr. d. K. Wilhelm Gymnasium zu Köln, 1886, pp. 58-70).

§3. — *Les Ordres mendiants.*

234. Luttes des réguliers et des séculiers. — A peine installés à Paris (1217 et 1219-20), les Dominicains et les

au XIIIe siècle, pp. XCIX-C, Fribourg, 1899. — Tandis que les leçons ordinaires des bacheliers et des maîtres roulaient forcément sur la Bible, les disputes quodlibétiques faisaient des incursions dans tous les domaines du savoir. On y trouve, à côté de questions de théologie, des sujets de philosophie pure, de morale théologique, de droit canon et aussi des questions de circonstance roulant sur des controverses brûlantes. Les disputes quodlibétiques reçurent une grande extension au XIVe siècle. — [1]) Vers 1240, Robert Grossetête invite les professeurs de théologie d'Oxford à suivre, dans leurs leçons, l'ordre adopté à Paris *(Chartul.* I, 169). En 1246, Innocent IV fait la même recommandation à Robert Grossetête *(Chartul.* I, 189). — [2]) DENIFLE, *Die Univers. d. Mittel.,* p. 371.

Franciscains visèrent au droit d'occuper des chaires de théologie dans l'Université ; ils y réussirent non sans difficultés. A la suite d'une grève générale des maîtres, lors d'un différend avec l'évêque de Paris et le chancelier de Notre-Dame, les Dominicains reçurent une chaire de théologie (1229) [1]). Ils obtinrent une seconde chaire en 1231, et c'est à la même époque que les Franciscains devinrent les titulaires d'une chaire dans la faculté. Le premier maître dominicain fut Roland de Crémone, le premier franciscain, Alexandre de Halès. Entre 1233 et 1238, les Fransciscains auraient occupé une seconde chaire universitaire, celle qu'ouvrit J. de la Rochelle, celui-ci en effet étant signalé comme *magister regens* simultanément avec A. de Halès [2]). Le droit des ordres mendiants reposait sur des titres légitimes. Cependant les docteurs séculiers, qui s'étaient vainement opposés à l'incorporation des réguliers, nourrissaient à leur égard une vive animosité, qui devait se traduire sous diverses formes. De 1252 à 1259 il y eut des tiraillements relatifs à leur présence dans la faculté de théologie. Les séculiers, à leur tête NICOLAS DE LISIEUX, GÉRARD D'ABBEVILLE et surtout le turbulent GUILLAUME DE S. AMOUR († 1272), voulurent statuer qu'un ordre religieux ne pouvait occuper plus d'une chaire. Le différend se termina par une intervention d'Alexandre IV : les Dominicains conservèrent deux chaires, les Fransciscains une, et le pape condamna et fit expulser de France Guillaume de S. Amour et les principaux meneurs.

Puis, les hostilités se traduisirent dans d'interminables controverses théoriques sur l'excellence et la raison d'être de l'état

[1]) MANDONNET, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris* (R. Thomiste, 1896, p. 133). — [2]) Cette thèse neuve est bien défendue par H. FELDER, O. C., *Geschichte d. Wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis in d. Mitte d. 13. Jahrh.*, 1904, pp. 216-231. Il remarque justement qu'au XIII[e] siècle il y a deux écoles parallèles, partout où on trouve la même année, deux *magistri regentes.* Suivant l'auteur, le nombre des chaires de théologie s'est accru insensiblement. Ce n'est qu'au milieu du XIII[e] siècle qu'elles furent limitées. De même pendant la première moitié du siècle les années de magistère n'étaient pas fixées, ni chez les Dominicains ni chez les Franciscains.

religieux ; elles commencèrent en 1255 avec la publication du *de periculis novissimorum temporum* de Guillaume de S. Amour, et on en trouve l'écho dans toutes les disputes théologiques du XIII[e] s. [1]). Encore plus âpres furent les discussions que souleva la bulle « ad uberes fructus », par laquelle Martin V conféra aux ordres mendiants les célèbres privilèges de la confession. Quel que soit le parti philosophique dans lequel ils prenaient rang et qui le plus souvent les divisait, les réguliers marchaient la main dans la main, dès qu'il s'agissait de défendre leurs droits canoniques [2]).

235. Influence des ordres mendiants sur la philosophie scolastique. — Les Dominicains et les Franciscains exercent sur les destinées de la scolastique une influence prépondérante. Dans ces grandes corporations religieuses, qui, pour favoriser l'essor des vocations scientifiques, imposaient l'étude à leurs membres, se recrutent les plus illustres représentants de la philosophie du XIII[e] s.

Les règlements de l'ordre dominicain, minutieux et complets à partir de la fin du XIII[e] s., fournissent peu de données sur l'organisation initiale des études. Il fallut vaincre des défiances et des oppositions, pour que l'ordre pût admettre, à côté de l'étude de la théologie, la culture de la philosophie. Mais à l'hostilité du début succéda un entraînement irrésistible, le jour où Albert le Grand et Thomas d'Aquin eurent tracé le sillon des sciences profanes. De bonne heure à côté des *studia solemnia,* propres à chaque province, on décida la fondation de *studia generalia,* réservés aux études supérieures de philosophie et de théologie pour tout l'ordre. « Paris, auquel chaque province était admise à envoyer trois étudiants, fut dès le premier temps

[1]) Il y eut un feu roulant de pamphlets. MANDONNET *(Siger de Brabant, etc.,* pp. CVI-CVIII) en fait l'histoire à grands traits. Saint Thomas intervint en 1257 par son traité *Contra impugnantes cultum Dei.* — [2]) En 1387, une nouvelle lutte éclata entre les Dominicains et l'Université, cette fois au sujet des thèses théologiques trop hardies soutenues par le dominicain Jean de Montesono. Elle aboutit à une exclusion temporaire des Dominicains de la faculté de théologie.

et resta dans la suite, le plus important »[1]). — De leur côté, les Franciscains s'orientèrent vers l'étude. Eux aussi avaient, à côté de *studia particularia,* propres à une province, des *studia generalia* (notamment à Paris, Oxford et Toulouse) consacrés aux hautes études théologiques et institués dans des centres universitaires. Les *studia generalia* des ordres mendiants n'étaient pas des universités autonomes, mais des membres de l'organisme universitaire dans la mesure où les facultés de théologie admettaient l'incorporation des chaires de réguliers. Dans cette mesure aussi les *magistri regentes* portant l'habit religieux participaient aux privilèges si jalousement détenus par les facultés. — L'émulation entre Franciscains et Dominicains stimula le zèle de tous ; d'autres ordres religieux entrèrent dans le mouvement et obtinrent la propriété de chaires théologiques[2]) : si bien qu'en 1271 Roger Bacon put dire, en forçant un peu la note, que depuis quarante ans les séculiers n'avaient composé ni un traité de philosophie ni un traité de théologie [3]).

Aux Dominicains à titre principal, à raison du vaste labeur entrepris par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, — mais aussi dans une moindre mesure aux Franciscains [4]), — revient en fait l'exécution du projet grandiose de Grégoire IX : la correction d'Aristote. (**228**) Et ainsi les deux grands ordres de S. Dominique et de S. François contribuèrent à la constitution des éléments péripatéticiens de la doctrine scolastique.

Ni les Dominicains ni les Franciscains ne suivirent des traditions philosophiques uniformes. Sans compter que suivant

[1]) DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères-Prêcheurs,* p. 130. Le chapitre général de 1248 décida la création de quatre nouveaux *studia generalia :* celui de Cologne, qui fut organisé par Albert le Grand, lors de son départ de Paris, ceux de Bologne, de Montpellier et d'Oxford. — [2]) Les Cisterciens reçurent la licence d'enseigner en 1256, les ermites de saint Augustin vers 1287 (Gilles de Rome), les Carmes en 1295. Suivant THUROT, *op. cit.,* p. 112 : « en 1253, sur douze chaires que comportait alors le nombre des étudiants en théologie, neuf étaient dans les couvents ». — [3]) *Opera inedita,* ed. Brewer, p. 428. — [4]) Le P. Mandonnet attribue ce travail trop exclusivement aux Dominicains. Il est certain que, sur plus d'un point, Alexandre de Halès a introduit Aristote dans la scolastique.

le témoignage de S. Bonaventure les Frères Mineurs tendent principalement à l'onction, secondairement à la spéculation, à la différence des Frères Prêcheurs [1]), — l'école franciscaine se développa suivant deux directions principales, très accentuées : 1° l'*ancienne direction philosophique,* qui se dessine avec Alexandre de Halès, se perpétue avec S. Bonaventure, et résulte d'un compromis entre des doctrines aristotéliciennes et des théories inspirées d'un esprit différent ; 2° la *nouvelle direction philosophique,* ou la direction péripatéticienne, imprimée par Duns Scot. C'est la plus influente. Secondaires sont la direction *naturaliste* de Roger Bacon et la direction *théosophique* de Raymond Lullus. Quant à la direction « terministe », qui commence avec G. d'Occam, elle n'apparaît qu'à la période suivante et se poursuit rapidement en dehors de l'ordre des Frères Mineurs. — Les premiers dominicains se rallient aux doctrines régnantes et constituant le fonds d'idées de l'ancienne scolastique, mais à partir de S. Thomas, sauf quelques dissidents, ils suivent plus uniformément un même système philosophique : le péripatétisme scolastique, fixé par Albert le Grand et S. Thomas.

236. Les collèges séculiers. La Sorbonne. — Le besoin de contrebalancer l'influence grandissante des réguliers fit probablement naître l'idée d'instituer de grands collèges, ouverts aux seuls étudiants séculiers, et dont l'organisation scolaire imiterait celle des couvents. Le plus célèbre de ces collèges du XIII[e] s. est la Sorbonne, fondée en 1253 par Robert Sorbon (1201-1274), chapelain de Louis IX. On y recevait un certain nombre d'étudiants en théologie en vue de les former aux disputes et à la prédication. Ils étaient astreints à la vie commune et soumis à la direction d'un proviseur. Les maîtres s'intitulaient — à l'instar des ordres mendiants — *pauperes magistri de Sorbona*. Parmi les traités laissés par R. de Sorbon, les plus remarquables sont le *de conscientia* et le *de tribus dietis*. Le premier traite du jugement dernier, que l'auteur compare à l'examen pour la licence — ce

[1]) *Opera,* éd. Quaracchi, V, p. 440.

qui lui fournit l'occasion de donner de précieux et curieux renseignements pédagogiques. Le second a pour sujet les routes qui mènent au Paradis.

Les cours de la Sorbonne avaient des attaches étroites avec l'enseignement de la faculté de théologie, les disputes n'étant pas seulement des exercices ouverts aux internes de la maison, mais des leçons publiques [1]).

237. **Sources et Bibliographie.** — QUÉTIF et ECHARD, n° 124; DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte d. Predigerordens im 13. u. 14. Jahrh.* (Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mitt. II, pp. 165 et suiv.); MANDONNET, *De l'incorporat. des Dominic. ds l'ancienne univ. de Paris* (R. Thom. IV, 1896. Retrace les luttes des premiers temps); DOUAIS, *Essai sur l'organisat. des études ds l'ordre des Frères Prêcheurs* (Paris, 1884). Bien fait, clair et complet. — WADDING, *Scriptores. O. M.* (Romae, 1600) cum supplemento SBARALEAE (Romae, 1806). Annaliste des francisc. A contrôler; EHRLE, *Die spiritualen, ihr Verhältniss z. Franciskanerorden u. zu d. Fraticellen,* ds Arch. f. Litt. u. Kirchgesch. Mitt. I, II, III et IV; du même; *Die ältesten Redactionen d. Generalconstitutionen d. Franciskanerordens,* ibid. VI, 1 et 86; SABATIER, *Collect. de documts pr l'hist. relig. et litt. du m. âge.* Paris. De 1898 à 1902 : 4 vol.; DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les tradit. franciscaines,* 1888. Étudie bien les deux direct. doctrinales de l'ordre.— P. Dr H. FELDER, *Geschichte d. Wissenschaftl. Studien im Franciskanerorden bis in d. Mitte d. 13. Jahrh.* (Fribourg, 1904), utilise tous les documents. De grande valeur, comble une importante lacune ds hist. des idées du XIIIe s.— DENIFLE, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Carmelitenordens im 13. u. 14. Jahrh.,* ds Archiv etc., V, 349. Les travaux histor. de Denifle et Ehrle sont de premier ordre. — Sur les collèges on trouve des renseignements nombreux mais peu coordonnés chez FÉRET, ouvr. cité, p. 134. Il existe en manuscrit un traité de CLAUDE HÉMÉRÉ, *Sorbonae origines, disciplina et viri illustres* (p. ex. Bibl. nation. lat. n° 5493) et un traité man. anonyme : *Domus Sorboniae historia* (Bibl. Arsenal à Paris, nos 1020 et 1021). — FRANKLIN, *La Sorbonne, ses origines,* etc., 1875; F. CHAMBON, *R. de Sorbon.* (1903). Bibliogr. complète. Résume vie. Publie avec notes *de conscientia* et *de tribus dietis.*

[1]) Au XIVe siècle, un acte appelé Sorbonique était imposé à tout maître en théologie. « L'exemple de la Sorbonique, écrit Thurot, montre l'influence des collèges sur la multiplication des actes publics dans la Faculté... C'est à la confusion du régime des collèges et des couvents avec celui de la Faculté que j'attribue principalement ce changement dans l'enseignement théologique, et cette confusion put s'opérer, parce que la Faculté ne comptait presque pas d'étudiants en dehors des collèges et des couvents. » THUROT, *op. cit.,* p. 134.

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

238. Caractères généraux. — 1° *L'apogée de la synthèse doctrinale*. Au XIII[e] s. la philosophie scolastique atteint son apogée. Faisant large accueil à tous les problèmes que se pose une philosophie complète, elle leur donne des *solutions spécifiques,* harmonisées dans une imposante synthèse. Tous en acceptent les doctrines organiques. « Que l'accord portât sur les principes fondamentaux et nous autorise à considérer la scolastique comme un système, une école philosophique, personne ne l'a sérieusement contesté » [1]).

2° *L'individualité des philosophes* est frappante. Comme tous les grands siècles de la pensée humaine, le XIII[e] s. est rempli de personnalités. Multiples et significatives sont les formes de la systématisation scolastique, chacun des grands scolastiques *concrétisant* la synthèse *abstraite* suivant son propre génie (**118-120**). — Ajoutons-y que le XIII[e] s. est aussi l'âge d'or de la théologie spéculative.

3° *La culture favorite des questions psychologiques et métaphysiques,* c'est-à-dire des questions *fondamentales* de la philosophie. Ici même un élargissement progressif se constate. Les générations contemporaines de Guillaume d'Auvergne (2[me] et 3[e] décades du XIII[e] s.) s'appliquent surtout aux problèmes de la connaissance, de l'origine et de la durée du monde, de la nature des substances immatérielles et de l'âme humaine [2]). Avec Albert le Grand apparaissent toutes les doctrines de psychologie ; et

[1]) EHRLE, dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1880, p. 28.— [2]) Cf. BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre d. Wilhelm v. Auvergne,* p. 10 (v. n° 246).

l'étude adéquate des grands problèmes de métaphysique (comme l'essence et l'existence, le principe d'individuation, la matière et la forme, la cause) entraîne le traitement de toute la philosophie.

239. Division. — Malgré la variété des systèmes qui remplissent la scolastique du XIIIe s., on peut les rattacher à divers groupes dont la succession est à la fois historique et logique.

1° *L'ancienne scolastique du XIIIe siècle ou les systèmes préthomistes.* Tout en s'ouvrant aux idées organiques du péripatétisme déposées dans les traductions d'Aristote, les premiers scolastiques du XIIIe s. maintiennent bon nombre de doctrines léguées par la période précédente, alors même que plusieurs d'entre elles sont incompatibles avec le péripatétisme. Les principales sont de provenance augustinienne (Cf. p. 138). — De plus, pendant les premiers decenniums du XIIIe s. on ne réussit pas à saisir le vrai sens de toutes les théories aristotéliciennes, ni surtout à discerner. la valeur propre à chacune d'elles dans le réseau d'influences qui relient les parties d'une *synthèse ;* — sans compter que les scolastiques accueillent aussi des éléments néoplatoniciens et arabes que les commentateurs d'Espagne présentaient comme l'authentique doctrine d'Aristote : voilà un ensemble de causes qui introduisent dans les premiers systèmes scolastiques des *incohérences doctrinales*. Celles-ci ne vont pas, comme dans certaines philosophies du haut moyen âge, jusqu'à compromettre l'organisme même du système, mais elles *diminuent l'unité,* principe de toute coordination doctrinale. Cette moindre convergence distingue les premières systématisations du XIIIe s. des systématisations ultérieures, à base plus franchement péripatéticienne, et qui, à raison de l'harmonie plus parfaite de toutes les parties, représentent les formes les plus pures du génie scolastique.

Parmi ces éléments qui détonnent sur le fonds péripatéticien des premiers systèmes scolastiques on peut citer : la prééminence de la notion du bien sur celle du vrai, et la primauté analogue de la volonté sur l'intelligence dans Dieu et dans l'homme ; la nécessité d'une action illuminatrice et immédiate de Dieu dans

l'accomplissement de certains actes intellectuels ; l'actualité infime mais positive de la matière première, indépendamment de toute information substantielle ; la présence dans la matière des principes ou « raisons séminales » des choses ; la composition hylémorphique des substances spirituelles ; la multiplicité des formes dans les êtres de la nature, principalement dans l'homme et l'individualité de l'âme indépendamment de son union avec le corps ; l'identité de l'âme et de ses facultés et l'activité des phénomènes représentatifs de l'âme ; l'impossibilité de la création du monde *ab aeterno*.

On a appelé *augustinisme* l'ensemble de ces doctrines, et *fraction augustinienne* de la scolastique (par oppositiòn à *fraction péripatéticienne)* le groupe de philosophes qui les admettent. Toutefois cette façon de dire offre de sérieux inconvénients :

a) On ne peut opposer la *fraction augustinienne* et la *fraction péripatéticienne,* comme si l'une et l'autre n'accueillaient *que* des idées de saint Augustin ou d'Aristote. Telles doctrines augustiniennes (p. ex. l'exemplarisme) entrent comme part d'héritage dans le patrimoine de tout scolastique, dans celui de Thomas le « péripatéticien », et dans celui de Bonaventure l' « augustinien ». D'autre part, le terrain sur lequel poussent les idées dites augustiniennes demeure péripatéticien (p. ex. acte et puissance, matière et forme). Enfin le « péripatéticien » Duns Scot reprendra plusieurs de ces idées, sans qu'on puisse de ce chef le ranger parmi les augustiniens du XIII[e] s.

b) L' « augustinisme », tel que nous l'avons résumé, se décompose en trois ou même quatre groupes doctrinaux : à côté de théories dont l'origine augustinienne n'est pas douteuse (p. ex. rapports du vouloir et du connaître, indépendance substantielle de l'âme et du corps, absence d'activité causale de l'objet dans l'acte représentatif, théorie des *rationes seminales*. Cf. pp. 139 et 140), — il en est qui sont en *opposition* avec la *vraie* pensée de saint Augustin, celle-ci subissant des déformations sous les influences néo-platoniciennes et arabes (théorie de l'illumination spéciale). — D'autres ont été répandues sous l'*action parallèle,*

mais *prépondérante des écrits péripatéticiens* arabes et juifs, comme les notions de matière et de forme, et la théorie hylémorphique des substances immatérielles, laquelle s'inspire manifestement d'Avicebron[1]). Enfin des doctrines telles que la pluralité des formes sont absolument *étrangères* à l'augustinisme et de provenance exclusivement arabe.

Pour toutes ces raisons, à l'appellation *d'augustinisme,* trop usurpatrice d'un grand nom et d'un grand système bien fixé dans l'histoire (**100-103**), nous préférons des désignations plus larges : *ancienne scolastique du XIIIe s.* ou *systèmes préthomistes.*

Notons que les éléments qui caractérisent ces systèmes apparaissent avec un caractère *flottant,* qu'ils sont *variables* d'un docteur à l'autre, qu'ils sont plus ou moins bien soudés aux idées aristotéliciennes, et qu'une même théorie est sujette à de multiples nuanciations. Dès lors, il serait malaisé d'en dresser un catalogue uniforme pour tous les docteurs. C'est ainsi qu'A. de Halès rejette l'identité de l'âme et de ses facultés ; Bonaventure ne l'adopte pas sans réserves ; tandis que d'autres considèrent cette théorie comme fondamentale. De même, la théorie de l'illumination spéciale est soumise aux interprétations les plus diverses et n'est pas admise par tous.

Notons surtout que l'action des causes de caducité va s'atténuant avec la marche du temps ; les scolastiques éliminent progressivement de leur synthèse les éléments contradictoires. A comparer, par exemple, la philosophie d'un Bonaventure à celle d'un Guillaume d'Auvergne, la supériorité du premier est éclatante. C'est pour cette raison qu'on ne peut mettre sur le même pied les systèmes des précurseurs, l'œuvre déjà plus compréhensive d'Alexandre de Halès et surtout la synthèse mieux coordonnée de saint Bonaventure. — Bien plus, par certaines doctrines, l'ancienne scolastique survit même au triomphe du péripatétisme.

2° *Le péripatétisme de l'école albertino-thomiste.* A mesure

[1]) Voir l'étude sur saint Bonaventure (Art. II, § 3).

qu'on avance dans le XIIIe s., et que les prohibitions d'Aristote tombent en désuétude (228), on voit s'élever à côté des anciennes écoles scolastiques un mouvement nouveau d'allures plus franchement péripatéticiennes. Il éclate dans la philosophie d'Albert le Grand. Mais c'est S. Thomas qui lui donne sa forme définitive et grandiose en même temps qu'il bat en brèche un certain nombre de doctrines accréditées avant lui dans les écoles. La synthèse scolastique apparaît dès lors dans toute sa puissance.

3° *Le conflit du thomisme et de l'ancienne scolastique.* Du coup le thomisme devait entrer en lutte avec l'ancienne scolastique dont il rejetait les doctrines disparates, incompatibles avec le système nouveau. La collision des idées anciennes et nouvelles est vive et revêt des formes diverses. Les systèmes qui naissent de la lutte seront répartis en trois groupes : celui des *opposants irréductibles,* partisans opiniâtres de l'ancienne scolastique traditionnelle qu'ils défendent contre le thomisme ; — les disciples fidèles et entiers du thomisme ; — une série de personnalités éclectiques, thomistes en certains points, continuateurs du passé sur d'autres, novateurs eux-mêmes sur diverses questions.

4° *Le péripatétisme de Duns Scot et de l'école franciscaine.* Duns Scot, dans les dernières années du XIIIe s., formule une philosophie synthétique, à base péripatéticienne, où il s'écarte à la fois et de Thomas d'Aquin et de l'ancienne direction scolastique. Celle-ci étant suivie par la presque unanimité des Franciscains qui le précèdent, la philosophie de Duns Scot engage l'ordre dans une voie nouvelle.

240. **Bibliographie.** — Cf. 120 ; EHRLE, *Die päpstliche Encyklika v. 4 Aug. 1879 u. die Restauration des christl. Philos.* dans Stimmen aus Maria-Laach, 1880, quatre articles, dont le second intéresse l'histoire de la scol. du XIIIe s. ; du même : *Beitr. z. Gesch. d. mittel. Scholastik. II. Der Augustinismus u. d. Aristotelismus in d. Scholastik gegen Ende d. 13. Jahrh.* dans Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. Mitt., 1889, Bd. V, pp. 603-635. Publie des textes importants de R. Kilwardby ; et *J. Peckham über d. Kampf d. Augustinismus u. Aristotelismus in d. 2^en Hälfte d. 13. Jahrh.* dans Zeitschr. f. Kathol. Theol., 1889, Bd. XIII, pp. 172-193. Textes de Peckham. Ces deux articles ont une grande valeur ; du même : *Das Studium der Handschriften d. mittelalterl. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung d. Schule d. hl. Bonaventura* (Zeitsch. f. Kath. Theol., 1883, p. 1-50.) Contient de p. 40-51, une classification des anciennes écoles franciscaines en

cinq groupes ; MANDONNET, *Siger de Brabant* etc., pp. 62 et suiv. étudie fort bien les deux directions, mais en négligeant, à tort selon nous, les éléments aristotéliciens des écoles augustiniennes ; DE WULF, *Le traité de unitate formae de Gilles de Lessines* (Louvain, 1901, T. I, des *Philosophes Belges*). Texte et étude. Le Chap. II s'occupe de la classification des écoles du XIII[e] s. ; PORTALIÉ, au mot *Augustinisme* dans le Dictionn. de Théol. cath. (T. I, col. 2506-2514) résume et classe très bien les conclusions des précédentes études. — Pour l'histoire spéciale de telle ou telle théorie de l'ancienne scolastique, v. les *scholia* de l'édition de S. Bonaventure (v. p. l.). Cf. DE MARTIGNÉ, v. n° 237.

ART. II. — L'ANCIENNE SCOLASTIQUE OU LES SYSTÈMES PRÉTHOMISTES.

241. Subdivision. — On peut distinguer dans l'ancienne scolastique du XIII[e] siècle : 1° Les précurseurs (§ 1) ; 2° les écoles franciscaines : Alexandre de Halès (§ 2), S. Bonaventure (§ 3) et les disciples de S. Bonaventure (§ 4) ; 3° les écoles dominicaines (§ 5). Parmi les maîtres franciscains et dominicains, bon nombre sont jusqu'ici peu connus, leurs œuvres étant inédites ou négligées. Il appartiendra à des éditions de texte et à des monographies de fixer plus exactement la place qui leur revient dans l'histoire des idées.

§ 1. — *Les précurseurs.*

242. Quels sont-ils ? — Le nom de *précurseur*, avec le sens doctrinal que nous y avons attaché, convient excellemment à Gundissalinus dont la philosophie sert de trait d'union entre les philosophies arabes et les philosophies scolastiques proprement dites ; — et à Guillaume d'Auvergne, le premier scolastique, peut-on dire, qui met en œuvre une partie des idées nouvelles. Chez l'un et l'autre on trouve de nombreuses incohérences doctrinales et des tentatives de compromis entre d'inconciliables doctrines. — Une place plus réduite revient à A. de Sereshel.

243. Dominicus Gundissalinus, archidiacre de Ségovie, n'est pas seulement le plus remarquable des traducteurs de Tolède (p. 261), mais aussi un écrivain philosophique, dont l'importance historique est considérable. On connaît de lui cinq trai-

tés : *de divisione philosophiae, de immortalitate animae, de processione mundi, de unitate, de anima*. Les trois derniers, contenant des emprunts au *Fons vitae* d'Avicebron, sont postérieurs à la traduction de cet ouvrage à laquelle Gundissalinus collabora. M. Baur, éditeur du *de divisione philosophiae*, le place après 1240.

Gundissalinus est un compilateur éclectique, largement ouvert à toutes les influences, habitué à manier les idées d'autrui. *Aristotélicien* en métaphysique comme en psychologie, il ne puise pas aux sources originales, mais recourt aux commentaires et aux textes arabes. Voilà pourquoi son aristotélisme est teinté de néo-pythagorisme et de *néo-platonisme alexandrin*, au même titre que ses sources arabes. Mais ces éléments ont perdu la signification panthéiste que leur donnent les alexandrins et plus d'un Arabe : Gundissalinus est individualiste. Et son individualisme se rattache surtout à une troisième influence, celle des philosophes *chrétiens*, principalement de Boèce et de S. Augustin.

Les idées philosophiques les plus remarquables de Gundissalinus se rapportent à la classification des sciences, à la métaphysique, à la psychologie.

1° *La classification des sciences philosophiques*. Un traité d'allures didactiques, *de divisione philosophiae*,— libre compilation du *de scientiis* de Farabi (utilisé en entier), de nombreux écrits d'Ammonius, Isaac Israëli, Avicenne, Boèce, Isidore de Séville, Bède, — entreprend une classification des sciences philosophiques. Après avoir accentué la distinction de la théologie, *divina scientia* (Deo auctore, hominibus tradita) et de la philosophie, *humana scientia* (quae humanis rationibus adinventa esse probatur), l'auteur énonce ce principe cher aux grands siècles de la scolastique : *nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars*. Il rappelle six définitions de la philosophie et les accueille toutes [1]; puis établit ces cadres généraux où triomphe l'esprit péripatéticien :

[1]) Assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis — tedium et cura et studium et sollicitudo mortis — rerum humanarum divina-

I. Les *sciences philosophiques* proprement dites *(scientiae sapientiae)* comportent un groupe théorique et pratique.

La philosophie théorique comprend : *a)* la Physique *(scientia naturalis, de his quae non sunt separata a suis materiis),* avec, comme subdivisions : medecina, indicia, nigromantia, ymagines, agricultura, navigatio, specula, alquemia ; — *b)* la Mathématique *(de his quae sunt separata a materia in intellectu non in esse),* avec, comme subdivisions : arithmetica, geometria (et optique), musica, astrologia, scientia de aspectibus, de ponderibus, de ingeniis ; — *c)* la Métaphysique *(scientia divina, de his quae sunt separata a materia in esse et in intellectu).*

La philosophie pratique se décompose à son tour en politique, économique, éthique.

II. La *logique,* conformément à la notion arabe, est un *instrumentum* préliminaire à la philosophie, puisque toute acquisition du savoir la présuppose ; mais à d'autres points de vue elle est *pars philosophiae.* A son tour, elle doit être précédée de :

III. Deux groupes de *sciences propédeutiques :* la *scientia litteralis,* ou la grammatique, — les *scientiae civiles,* poétique (comprenant l'histoire) et rhétorique.

Ce classement général établi, l'archédiacre tolétain reprend par le détail chacune des sciences.

Son œuvre devient le point de départ d'une véritable réforme à la fois scientifique et didactique, et son influence domine les nombreux travaux similaires qui apparaissent au XIIIe s. Le traité contemporain de Michel Scot, *divisio philosophiae* n'est qu'une compilation de l'œuvre de Gundissalinus. Albert le Grand s'en inspire [2]), Richard Kilwardly qui introduisit dans la classification des sciences des progrès définitifs, a puisé chez Gundissalinus, auquel il rend hommage, un grand fonds d'idées.

rumque cognitio cum studio bene vivendi conjuncta — ars artium et disciplina disciplinarum — integra cognitio hominis de se ipso — amor sapientiae. Nous les citons d'après l'édition de BAUR. — [1]) Des fragments en sont reproduits dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais. Édités par Baur en appendice. —
[2]) BAUR, *Dominicus Gundissalinus, de divis. philos.,* pp. 365, 375.

2° *Métaphysique.* Gundissalinus est aristotélicien en métaphysique, comme déjà on peut s'en convaincre par les développements que consacre le *de divisione philosophiae* à la *scientia prima*. Elle a pour objet l'être et les *consequentia entis* (substance et accident, universel et particulier, cause et effet, acte et puissance) et c'est principalement d'Avicenne et de Farabi qu'il s'inspire. — Toutefois on trouve dans le *de unitate* des vestiges de la théorie alexandrine et arabe de l'émanation et de l'échelonnement métaphysique des êtres. Comme dans le panthéisme néo-platonicien, l'unité est le fonds constitutif de toute chose. Dieu est la *creatrix unitas* d'où dérive la *creata unitas*. La dérivation de la créature n'a pas le sens d'une émanation du sein de Dieu comme chez Avicebron, mais d'une participation créatrice générale, sur laquelle le *de unitate* ne se prononce pas. Trois degrés : l'intelligence, l'âme et le monde des corps marquent l'apparition et le développement hiérarchique de l'unité dans la création ; de plus tout être autre que l'un premier est un composé de matière et de forme, deux principes opposés dont l'unité, force de cohésion, maintient la compénétration. Ces théories sont manifestement empruntées au *Fons vitae,* que Gundissalinus avait étudié et traduit.

3° *Psychologie.* Le *de immortalitate animae* est un petit traité de psychologie rationnelle, dont le plan appartient à Gundissalinus et qui fournit un curieux mélange d'idées aristotéliciennes et néo-platoniciennes (arabes). Partisan de la théorie de l'abstraction qu'il décrit à la suite d'Avicenne, de l'opposition de la connaissance sensible et intellectuelle, de l'individualité des êtres de la nature auxquels s'appliquent nos concepts universels, Gundissalinus reprend, sous une forme dialectique rigoureuse, pour démontrer l'immortalité de l'âme, le célèbre argument aristotélicien tiré des caractères de la pensée. Mais ces doctrines sont jointes à des théories arabes et néo-platoniciennes. La première est celle du ravissement *(raptus) :* quand le corps est exténué et que sa résistance aux élans de l'âme est réduite, il arrive à celle-ci de s'élancer par l'extase vers le monde intelligible

et d'atteindre ainsi le plus complet affranchissement du corps. D'où le philosophe conclut (avec Platon, et contre Aristote) : que la mort, en brisant les liens corporels de l'âme, lui assure la plénitude de la perfection. Cette preuve de l'immortalité de l'âme fera fortune au XIIIe s. [1]). — L'homme est un « microcosmos » ; mais encore une fois cette doctrine que Gundissalinus reproduit d'après les alexandrins, n'a pas de signification émanative : elle est transposée dans le sens du péripatétisme. — Enfin le contact de la philosophie arabe explique chez Gundissalinus une prédilection pour les théories psycho-physiologiques.

On reconnaît l'ascendant exercé par Gundissalinus en psychologie chez Helinandus de Frigidimonte, J. de la Rochelle, moins chez Albert le Grand et S. Bonaventure. On le reconnaît surtout chez Guillaume d'Auvergne, qui plagie le *de immortalitate animae*.

244. Guillaume d'Auvergne. — Né à Aurillac, en Auvergne, GUILLAUME devint l'un des philosophes et des théologiens les plus distingués de l'Université de Paris. Il fut nommé à la chaire épiscopale de Paris en 1228 (on l'appelle aussi G. de Paris), et mourut en 1249.

Le *de trinitate* est un ouvrage théologique ; le *de universo* (œuvre principale écrite entre 1231 et 1236), une étude métaphysique ; le *de immortalitate animae* une reproduction presque littérale de l'ouvrage homonyme de Gundissalinus ; le *de anima* confirme et complète les conclusions du précédent traité.

Que l'on considère la métaphysique de l'évêque de Paris ou sa psychologie, il représente excellemment la période de transition et d'élaboration à laquelle il appartient. Guillaume connaît toutes les œuvres d'Aristote mais n'en tire pas grand parti, car il ne pénètre pas le génie du péripatétisme, et les éléments péripatéticiens apparaissent chez lui à l'état sporadique. Il recueille aussi des éléments arabes et juifs, et principalement des théories d'Avicebron qu'il prend pour un chrétien et tient en

[1]) BULOW, pp. 115 et suiv. (n° 246). *Des Dominicus Gundissalinus Schrift v. d. Unsterblichkeit*, etc.

haute estime (unicus omnium philosophantium nobilissimus). De plus cet aristotélisme imparfait, teinté d'idées néo-platoniciennes, est étrangement allié aux doctrines de l'ancienne scolastique : Guillaume essaie de concilier les innovations avec les legs du passé, et là où la conciliation lui paraît impossible, c'est la tradition qui l'emporte. Il en résulte un *manque caractéristique de cohésion doctrinale* [1]).

1° *Métaphysique*. Bien qu'il établisse la distinction de l'acte et de la puissance, Guillaume ne comprend pas les ressources de cette classification (v. p. l.). Le premier, il aurait enseigné dans la scolastique, et ce à la suite d'Avicenne, la distinction réelle de l'essence et de l'existence [2]). Établissant un rapport entre la quantité et la matière première, il n'admet pas la composition hylemorphique des êtres spirituels, tels les anges. Ses preuves de l'existence de Dieu sont principalement empruntées à l'ancienne scolastique et notamment à S. Augustin, mais aussi à des documents arabes. L'argument péripatéticien du premier moteur fait défaut, par contre on trouve des arguments *a priori* qui rappellent le raisonnement de S. Anselme [3]). Bien que Guillaume combatte chez les Arabes, comme inconciliable avec la causalité créatrice de l'être premier, la doctrine de l'émanation, c'est sous l'influence de sources panthéistes qu'il appelle Dieu l'*esse formale rerum*, une de ses formules favorites, dont il s'efforce sincèrement de donner une interprétation individualiste.

2° *Psychologie*. En disciple de S. Augustin, l'évêque de Paris admet l'identité de l'âme et de ses facultés, et le dualisme substantiel de l'homme, ce qui ne l'empêche pas de faire sienne la définition de l'âme donnée par Aristote. Tout l'intérêt du *de anima* se concentre autour du problème de la genèse de nos connaissances, qui, pour la première fois, est franchement posé dans la scolastique. Distinguons avec Guillaume un triple objet

[1]) Ce jugement sur Guillaume est confirmé par Baumgartner, Bulöw et Schindele dans les monographies citées n° 246. — [2]) SCHINDELE, *Beitr. z. Metaph. d. Wilhelm v. Auvergne*, p. 23. — [3]) *Ibid.*, pp. 45-56.

de connaissance : le monde extérieur ; l'âme elle-même ; les premiers principes de démonstration [1]).

a) Le monde extérieur. Deux sources de connaissances essentiellement distinctes, le sens et l'intelligence, nous renseignent sur le monde extérieur. Le sens revêt une forme sensible (Aristote), que Guillaume, à l'exemple des Arabes, réduit à une impression physique. Quant à la forme intelligible, l'intelligence possible la puise en elle-même à l'occasion des représentations sensibles (S. Augustin). C'est de l'aristotélisme tronqué, car Guillaume biffe de sa psychologie l'intellect agent, devenu inutile, dès qu'il ne sert plus à produire l'espèce intelligible. Les arguments qu'il fait valoir sont basés, les uns sur la simplicité de l'âme (S. Augustin), incompatible avec cette bifurcation de la faculté intellectuelle, les autres sur l'insuffisance des théories émises par ses contemporains sur l'intellect agent. Guillaume refuse, en effet, de souscrire à la théorie de l'intellect séparé — qu'il croit être l'expression de la pensée d'Aristote. Il se refuse aussi à admettre avec quelques contemporains la théorie du « phantasma spiritualisé » ou de l'espèce sensible transformée en espèce intelligible, sous l'influence dépurative de l'intellect agent. Il serait intéressant de connaître ces contemporains, qui doivent avoir compulsé le texte intégral du *de anima,* et qui d'emblée, en s'attachant à une fausse notion des *species intentionales* (p. 52), se sont fourvoyés comme les commentateurs grecs d'Aristote. Leur erreur sera commune au XIII[e] s. (300). En refusant d'y souscrire, Guillaume a fait preuve d'une grande pénétration du problème idéologique. — Par les formes intelligibles l'intelligence connaît d'abord les substances individuelles (contrairement à Aristote) ; ultérieurement la réalité abstraite et universelle. Enfin, suivant un troisième mode *(modus per connexionem sive per colligationem),* dans lequel Guillaume fait appel soit à un habitus acquis par l'exercice personnel, soit à un habitus com-

[1]) Nous exposons, d'après BAUMGARTNER, *Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne*.

muniqué par infusion divine (cf. *c)*, nous jugeons, raisonnons, et rappelons volontairement, dans le champ de la conscience, les connaissances évanouies.

b) La connaissance de l'âme par elle-même. Rares sont les scolastiques qui aient accentué, autant que Guillaume, la valeur de l'évidence immédiate du fait de conscience (S. Augustin). Car ce n'est pas seulement l'existence de l'âme que la conscience perçoit directement, mais ses propriétés essentielles, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité. Bien plus, la conscience découvre une catégorie de connaissances rationnelles à laquelle Guillaume réserve une place spéciale : les premiers principes de démonstration.

c) Les premiers principes de démonstration, comme le principe de contradiction, ont une valeur réelle et idéale, indépendante de l'existence du monde contingent. Guillaume en conclut à tort — contre le véritable Aristote — que la considération du monde ne peut les engendrer. D'où naissent-ils ? l'intelligence les voit directement en Dieu, *grâce à une illumination spéciale.* L'influence du mysticisme arabe est ici manifeste ; l'évêque de Paris interprète dans un sens chrétien la théorie arabe de l'illumination de l'intelligence par un intellect agent séparé — et en même temps il croit rester d'accord avec l' « exemplarisme » de S. Augustin. L'illumination divine dans l'extase, la vision prophétique, l'hallucination pathologique rappellent directement des thèmes néo-platoniciens du *de immortalitate animae,* tout comme la place de l'âme à l'horizon des deux mondes évoque la théorie alexandrine de l'émanation déchéante des êtres.

245. **Alfred de Sereshel** (Alfredus Anglicus), contemporain et peut-être disciple d'Alexandre Neckam († vers 1217, Hauréau [1]) l'appelle un réaliste d'une rare franchise), écrivit entre 1220 et 1227 plusieurs opuscules psychologiques, notamment un petit traité *de motu cordis,* dans lequel on retrouve les tendances de la physiologie et de la psychologie arabes, qu'Al-

[1]) *Hist. phil. scol.*, II', p. 64.

fred de Sereshel avait appris à connaître en Espagne même. Parfois ses thèses rappellent le matérialisme des anciens médecins grecs. La vie est l'*actus primus formae,* mais elle présuppose un corps matériel déjà constitué [1]).

246. Sources et Bibliographie. — CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung d. D. Gundisalvi de unitate* (Beitr. z. Gesch. Phil. Mitt., 1891, I, 1). Texte et courte étude ; Dr G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift v. d. Unsterblichkeit d. Seele, etc. (Ibid.,* 1891, II, 3) contient le *de immortalitate animae* de G. d'Auvergne ; ENDRES, *Die Nachwirkung von Gundissalinus de immort. animae* (Philos. Jahrb. XII, 4, 1899) ; LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristotelisches über d. Seele,* Berlin, 1891, a publié le *de anima ;* MENENDEZ PELAYO, *Historia d. l. Heterod. espanoles,* I, 691-711, publie le *de processione mundi ;* BAUR, *Dominicus Gundissalinus, de divisione philosophiae* (Beitr. etc., 1903, IV, 2 et 3), édition et longue étude des sources doctrinales ; BAEUMKER, *Les écrits philos. de D. Gundissalinus* (R. Thomiste, 1898, p. 727). Courte étude d'ensemble. — Édit. des œuvres de G. d'Auvergne en 1591 (Venetiis) et mieux en 1674 (Aureliae). Fausses attributions : HAURÉAU, *Not. et extr. qles ms. lat.* Voir les tables. WERNER, *W.'s v. Auvergne Verhältniss z. d. Platonikern d. XIII Jahrh.* Vienne, 1873. Difficile à comprendre. SCHINDELE, *Beitr. z. Metaphysik d. Wilhelm v. Auvergne* (München, 1900). L'auteur annonce un ouvrage complet sur cette matière. Ici il n'étudie que la notion d'être ; GUTTMANN, *G. d'A. et la littérature juive,* dans Revue des ét. juives, XVIII, pp. 243 et suiv. ; BAUMGARTNER M., *Die Erkenntnislehre d. Wilhelm v. Auvergne* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mitt., II, 1, Munster, 1893). Bien fait ; BÜLOW, ouvrage cité. — Le *de motu cordis* d'A. Anglicus est édité par BARACH, *Bibl. phil. med. aetatis,* t. II, 1878. Ce traité n'est pas une traduction. HAURÉAU, *Not. et extr. qles ms. lat., etc.,* V, 201.

§ 2. — *Premières écoles franciscaines. Alexandre de Halès.*

247. Vie et œuvres. — La date et le lieu de la naissance d'A. de Halès sont inconnus. Il étudia à Paris avant son entrée dans l'ordre franciscain. Bacon nous apprend qu'à l'époque où il était maître ès arts, la physique et la métaphysique n'étaient pas encore traduites [2]) ; ce qui oblige de reporter avant 1210 cette période de la vie d'Alexandre. La même année où il devint Frère mineur, la chaire de théologie du couvent de Paris fut incorporée à l'université, et Alexandre en fut le premier *magister*

[1]) WINDELBAND, *Zur Wissenschaftsgesch. d. roman. Völker,* p. 569, appelle Alexandre Neckam et Alfred de Sereshel des précurseurs de la tendance empirique de Roger Bacon. — [2]) *Opus minus,* éd. Brewer, 326.

regens. Il est probable qu'il en demeura le titulaire jusqu'à sa mort en 1245.

Beaucoup d'ouvrages lui ont été faussement attribués. Son œuvre capitale, unique peut-être, est la *Summa Theologica ;* elle n'est pas antérieure à 1231 [1]), et la mort empêcha le maître franciscain de la terminer. Un document d'Alexandre IV du 28 juillet 1256 le reconnaît comme l'auteur de cet ouvrage et recommande à Guillaume de Meliton de le compléter [2]). Celui-ci fit des ajoutes à la Somme et d'autres en firent après lui. C'est ainsi que la *Summa de Virtutibus,* qui comble une grande lacune de la 3[me] partie (q. 27-69), est postérieure à S. Bonaventure dont elle est manifestement inspirée [3]).

248. Sa place dans la scolastique. — La Somme contient à la fois une synthèse théologique et une synthèse philosophique. Il en sera ainsi de toutes les œuvres similaires produites par le XIII[e] s.

La synthèse de théologie scolastique est en élaboration chez Alexandre de Halès, qui contribue à son développement par le perfectionnement d'une méthode didactique (**249**, 1°), par l'usage de la méthode dialectique (**181**), par la position de questions nouvelles, mais non par des solutions définitives données à ces questions. Même dans son ordre, la théologie de S. Bonaventure et plus tard celle de Duns Scot supplanteront celle d'Alexandre [4]). Alexandre prend pour guide, dans la division des matières, les *Sentences* du Lombard, et le plan d'études qu'il dresse a été repris dans ses grandes lignes par la plupart des Sommes du XIII[e] s. [5]).

[1]) La *Summa* cite le commentaire de Thomas Gallo, abbé de Vercelli, « super Hierarchiam » (du pseudo-Denys). Or, cette œuvre n'est pas antérieure à 1224-1226. FELDER, *op. cit.*, p. 195. — [2]) *Chartul.*, I, 328. — [3]) S. BONAVENTURE, *Opera,* édit. Quaracchi, t. X. *Dissertatio,* p. 3. On sait que Roger Bacon conteste à Alexandre de Halès la paternité de la Somme : « Fratres adscripserunt ei magnam summam illam, quae est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit sed alii. Et tamen propter reverentiam ascripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri », *Opus minus,* p. 326. — [4]) « Exemplar apud fratres putrescit et jacet intactum », dit Roger Bacon ; *ibid.*, p.326.— [5]) Elle est divisée en quatre parties, dont la première traite de Dieu, la seconde des créatures, la troisième du Christ, la quatrième des sacrements et des fins dernières.

C'est dans ces cadres théologiques qu'il faut chercher la philosophie d'A. de Halès. Le premier, il utilise presque toute l'œuvre philosophique d'Aristote, dont le crédit, vers 1231, commençait à remonter. Il fait usage aussi des commentateurs arabes, surtout d'Avicenne. Sa philosophie est à base péripatéticienne. Cependant il lui manque l'harmonie et l'unité rigoureuses qui caractérisent les synthèses puissantes. Il emprunte ses arguments et ses solutions à des autorités dont les tendances sont opposées ; notamment, il conserve nombre de théories de l'ancienne scolastique qu'on ne saurait concilier avec les éléments péripatéticiens de sa doctrine. Souvent aussi il manque d'assurance, il est confus et prolixe et se borne à enregistrer les diverses réponses dont un problème est susceptible, sans s'arrêter à aucune d'elles.

Bonaventure et Thomas d'Aquin rendent à Alexandre les plus beaux hommages. Bacon lui-même, qui le malmène si fort, atteste sa célébrité, puisqu'il joint son nom à Albert le Grand pour les appeler *duo moderni gloriosi* [1]). Les progrès qu'Alexandre a imprimés à la théologie et à la philosophie scolastiques ont été longtemps méconnus, parce que l'éclat de ses successeurs a trop éclipsé ses mérites [2]).

249. Philosophie. — 1° A. de Halès perfectionne une importante *méthode didactique* de la philosophie en même temps que de la théologie scolastique. Après avoir, à l'exemple d'Abélard (**174**, 2°), produit le pour et le contre d'une question, en puisant des arguments non seulement dans les sources utilisées par ses prédécesseurs, mais aussi dans les œuvres grecques, arabes et juives, — il développe dans des *Resolutiones*, la *solution* systématique de la question proposée et y discute la valeur des arguments produits. Cette division trichotomique des questions mises à l'étude apparaît dans tous les ouvrages scolaires du XIIIe s.

[1]) *Communia naturalium*, liber I, c. 3, cité par CHARLES, *R. Bacon*, p. 375. Cf. FELDER, *op. cit.*, p. 187. — [2]) Le reproche de *plagiat* fait à Thomas d'Aquin en matière théologique est dénué de fondement. VACANT, *Dict. théol. cath.*, 1900, au mot Alexandre.

2° *Métaphysique.* Dieu est acte pur. Tout autre être, spirituel ou corporel, est composé non seulement d'essence et d'existence [1]), mais aussi de matière et de forme, c'est-à-dire de puissance et d'acte. Cette théorie rappelle celle d'Avicebron (**221**), bien que le nom du philosophe juif ne soit pas cité. Mais il existe des différences essentielles entre le philosophe scolastique et le philosophe juif. D'abord Alexandre invoque, pour justifier sa théorie, la doctrine péripatéticienne de l'acte et de la puissance. Ensuite, la *materia universalis* est dépouillée de tout caractère moniste, le panthéisme étant inconciliable avec la scolastique. Voilà pourquoi Alexandre refuse d'admettre avec les Arabes que l'âme humaine est l'émanation d'une intelligence, ou, avec David de Dinant (p. 235), que Dieu est la matière première de tous les êtres, notamment de l'âme humaine [2]). Au surplus, la matière spirituelle n'est pas soumise au mouvement local et elle ne sert pas de base à des transformations substantielles *(nec est subjecta motui nec contrarietati),* — contrairement à la matière corporelle terrestre, affectée de cette double propriété, et à la matière corporelle céleste qui n'obéit qu'aux lois du mouvement [3]). Toute l'école franciscaine, à l'exception de Jean de la Rochelle, souscrivit à la thèse fondamentale de la composition hylemorphique des substances contingentes. Elle fait pendant à une autre doctrine caractéristique, fort en vogue chez les scolastiques du XIII[e] s. antérieurs à S. Thomas : la pluralité des formes substantielles. Cette pluralité existe, suivant Alexandre, dans les corps composés *(mixta),* vivants ou inorganiques.

3° En *psychologie* [4]), Alexandre tente un vigoureux mais inu-

[1]) Contrairement à ce qu'on dit ordinairement, Alexandre admet la distinction *réelle* de l'essence et de l'existence. Des commentaires sur la métaphysique qui lui ont été faussement attribués et sont l'œuvre d'Alexandre d'Alexandrie, combattent la distinction réelle. De là l'erreur. Nous corrigeons sur ce point notre première édition (p. 296). Cf. SCHINDELE, *op. cit.*, pp. 26 et 27 (n° **246**). — [2]) La doctrine d'Alexandre n'est tributaire en rien de celle de Rhaban Maur sur la corporéité de toute créature, bien que les deux théories présentent certaines analogies (v. p. 136). — [3]) GUTTMANN, *op. cit.*, p. 39, conteste qu'Alexandre s'inspire d'Avicebron, parce que celui-ci enseigne l'*homogénéité* de la matière première, théorie rejetée par Alexandre. — [4]) D'après ENDRES (**252**).

tile effort pour fusionner les doctrines d'Aristote et de S. Augustin. Il rappelle sept définitions de l'âme consignées dans le *de spiritu et anima,* et essaie de les concilier avec celle d'Aristote [1]). Pour découvrir la nature de l'âme, on doit rechercher ses causes dernières (Aristote) : Dieu est la cause efficiente de l'âme, le bonheur est sa fin. Elle est composée de matière et de forme — tout comme le corps possède sa *forma corporalis.* L'union *(unio nativa)* des deux s'opère *ad modum formae cum materia.* Cette multiplicité d'éléments réels s'accorde avec la métaphysique d'Alexandre, accentue l'indépendance de l'âme et du corps (S. Augustin), mais compromet l'unité du composé humain.

Traitant des activités de l'âme, Alexandre combat timidement la théorie de l'identité de l'âme et de ses facultés (antiaugustinisme) ; il fait de la *vis naturalis* le principe de la vie, avec le cœur pour organe, suivant les doctrines physiologiques du *de motu cordis* d'Alfred de Sereshel. D'autre part, dans l'étude de la connaissance intellectuelle, Alexandre tient avant tout à la division augustinienne de la *ratio,* de l'*intellectus* et de l'*intelligentia,* ayant pour objet respectif la connaissance du monde corporel et des jugements qui s'y rapportent ; la connaissance des esprits créés ; la connaissance des *rationes aeternae* et des premiers principes. Or, par un étrange alliage de pensées, à cette doctrine augustinienne Alexandre applique partiellement la théorie péripatéticienne de l'abstraction : les formes intelligibles de la *ratio* sont abstraites, et il explique leur genèse par l'action combinée de l'intellect agent et de l'intellect possible — deux facultés spirituelles existant en nous — avec celle d'un troisième intellect, l'*intellectus materialis,* d'ordre matériel et périssable, qui se confond avec la *phantasia* ou cogitative [2]). Au monde corporel se limite donc le domaine propre de l'abstrac-

[1]) « Substantia, *non tantum ut forma substantialis,* sed ut quod ens in se, praeter hoc quod est actus corporis... *est substantia praeter substantiam corporis* ». *S. Theol.,* q. 59, m. 2, § 1, res. — [2]) Cf. AVERROÈS qui donne à l'intellect matériel une autre signification.

tion ; les *rationes aeternae* ou la connaissance déductive des créatures dans l'essence divine (exemplarisme), ainsi que les premiers principes, sont innés, grâce à une illumination spéciale de Dieu.

En ce qui concerne la volonté, un des premiers, Alexandre a étudié sous son aspect psychologique la distinction de la *synteresis* et de la *conscientia*.

250. Disciples d'A. de Halès. Jean de la Rochelle. — Interprétant la *Chronica Fabrianensia*, H. Felder, le récent historien des études franciscaines, établit que sous Alexandre de Halès sept minorites reçurent le baccalauréat ou la maîtrise. Devinrent bacheliers : Jean de Parme, Richard de Cornouailles, S. Bonaventure et Guillaume de Meliton. Celui-ci, outre qu'il compléta la Somme d'Alexandre (**247**), laissa des *quaestiones* et des *quodlibeta*. Devinrent maîtres : Robert de Bastia ; Odo Rigaldi, dont les commentaires sur les sentences sont probablement le premier ouvrage de ce genre chez les franciscains ; et Jean de la Rochelle [1]).

Des disciples d'A. de Halès, c'est Jean de la Rochelle qui jusqu'ici est le mieux connu. Né vers 1200, il devint *magister regens* avant 1238. Thomas de Cantimpré rapporte que cette année, il « détermina » *in scolis propriis* [2]). Il aurait ainsi, suivant une théorie signalée plus haut [3]), occupé entre 1233 et 1238, dans le couvent franciscain, une seconde chaire de théologie reconnue par l'université. Auteur d'un traité *de anima*, Jean de la Rochelle est plus didactique que son maître, et souscrit à presque toutes ses conclusions. On trouve chez lui la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés, la fausse interprétation des *species*, déjà signalée, et une exagération du concomitant physiologique de nos actes psychiques.

251. École franciscaine d'Oxford. — L'organisateur des

[1]) Felder, *op. cit.*, p. 297. — [2]) *Bonum universale de apibus*, l. 1, c. 20, cité par Felder, *op. cit.*, p. 212. — [3]) N° 234.

études franciscaines à Oxford est ROBERT GROSSETÊTE, l'ancien condisciple d'A. de Halès à Paris (p. 258). Bien que chancelier de l'université, Robert avait consenti à professer au couvent des franciscains. Il interrompit ses leçons en 1235, au moment de devenir évêque de Lincoln, mais continua de s'intéresser aux études de l'ordre. Trois autres clercs séculiers, grâce à lui, se succédèrent dans la chaire des frères mineurs (un certain MAGISTER PETRUS, ROGER WESHAM et THOMAS WALLENSIS). Avec ADAM DE MARISCO commence la longue série des maîtres franciscains. Sa correspondance avec Robert Grossetête témoigne que déjà en 1248 Adam était magister en théologie à Oxford. Lui succédèrent RALPH DE COLEBRUGE (vers 1250), EUSTACHE DE NORMANVILLE et THOMAS D'YORK, ce dernier, auteur de commentaires sur la Métaphysique d'Aristote [1]).

252. Sources et bibliographie. — La meilleure édition de la Somme d'A. de Halès est celle de Venise, 1575, 4 vol. — On prépare à Quaracchi une édition critique de la Somme, qui jettera un nouveau jour sur l'histoire de cette période. La meilleure monographie qu'on possède est celle de ENDRES, *Des Alexander v. Hales' Leben u. psychologische Lehre* (Philosoph. Jahrbuch, 1888). Sur la méthode didactique cf. PICAVET, v. nº 180. Rapports avec Avicebron. GUTTMANN, *op. cit.* (pp. 32-64), v. nº **229**. VACANT, *Alexandre de Halès* (Dict. Théol. Cath., 1900, t. I, col. 775-785). Superficiel, contient plusieurs erreurs. Cf. EHRLE, FELDER et DE MARTIGNÉ (nº **237**). — Le *de anima* de J. de la Rochelle est édité par DOMENICHELLI en 1882. De cette œuvre, HAURÉAU (*Not. et extr. qles ms. lat.*, V, 45-48) rapproche un traité anonyme *de definitione multiplici potentiarum animae*.

§ 3. — *Saint Bonaventure.*

253. Vie et œuvres. — BONAVENTURE (Jean de Fidanza) naquit en 1221, à Bagnorea en Toscane; probablement en 1238 il prit l'habit de saint François, et fut envoyé à Paris en 1242. Il suivit les leçons d'Alexandre de Halès qu'il appelle *pater et magister* [1]) et reçut en 1248 la *licentia publice legendi*. De cette époque date l'origine de la plupart de ses ouvrages théologiques. En 1255, il fut mêlé aux différends qui divisaient les séculiers et les réguliers, et se défendit vaillamment, à côté de Thomas d'Aquin avec qui il se lia d'une amitié étroite. Ce n'est que le 23 octobre 1257 que l'Université, cédant aux injonctions papales, lui conféra, en même temps qu'à S. Thomas, le titre de *magister*. Cette même

[1]) FELDER, *op. cit.*, pp. 284-301. — [1]) *In II l. Sent.*, dist. XXIII, q. 3. Cf. **254**.

année, Bonaventure fut appelé au généralat de son ordre. En 1260, il rédigea, au chapitre de Narbonne, les nouvelles constitutions franciscaines ; il fut créé cardinal en 1273 et prit part au concile de Lyon, mais mourut en 1274, avant la fin des travaux. La postérité lui donna le nom de *doctor devotus*, et, à partir de Gerson, celui de *doctor seraphicus*.

Parmi les ouvrages *théologiques* nécessaires à l'intelligence de la *philosophie* de S. Bonaventure, et dont l'authenticité n'est pas douteuse, citons [1] : 1° *Commentarii in 4 l. sententiarum P. Lombardi*, commencé vers 1248, et où Bonaventure, tout en se réclamant d'Alexandre de Halès, son maître, s'élève bien au-dessus de lui par la profondeur et la clarté doctrinale. Les passages de la Somme d'Alexandre où on a cru découvrir un plagiat de Bonaventure sont, au contraire, des interpolations, introduites après et d'après Bonaventure ; 2° *Quaestiones disputatae* (notamment *de paupertate*) ; 3° *Breviloquium* (avant 1257) ; 4° le célèbre *Itinerarium mentis in Deum* (en 1259) ; 5° *de reductione artium ad theologiam*, classification du savoir humain.

Les principaux ouvrages de *mystique* sont *de triplici via*, et *Soliloquium*, imités de Hugues de S. Victor.

254. — Personnalité de saint Bonaventure. — 1° En philosophie comme en théologie, Bonaventure est le *continuateur de la tradition*. Lui-même en avertit à divers endroits ; il écrit notamment dans la *Praelocutio ad II l. Sentent.* : « At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus... Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator, etc. » Aussi la synthèse philosophique de Bonaventure est tout entière dans l'*esprit conservateur* de l'ancienne scolastique, dont il est un des derniers grands représentants. Augustinien, il l'est par inclination autant que par tradition ; mais de lui aussi il est vrai de dire que son augustinisme apparaît sur un fond d'idées péripatéticien. Bien qu'il ait défendu jusqu'à la fin de sa carrière les doctrines organiques de l'ancienne école, il n'est pas trace dans ses ouvrages d'une

[1]) D'après les études publiées dans le t. X de l'édit. de Quaracchi.

opposition directe aux innovations thomistes. Conciliant par tempérament et par vertu, l'ami fidèle de Thomas ne s'associa pas aux luttes que d'autres augustiniens dirigèrent contre le maître dominicain. Aujoutons que le conservatisme de Bonaventure ne fait pas de lui l'esclave du passé. Il ne relève pas seulément l'erreur chez Aristote et les Arabes, mais encore chez son maître Pierre Lombard, et le premier il a consigné une liste de dix théories fausses, puisées dans les *Sentences,* et que tous ses successeurs s'accorderont à répudier.

2° Bonaventure est l'incarnation la plus parfaite du *mysticisme théologique* au XIIIe s. — En lui le mystique n'écrase pas le spéculatif [1]), comme on l'a trop répété, mais il le domine. Le mysticisme de Bonaventure se réclame des Pères, du Pseudo-Denys, de S. Bernard, mais est avant tout le développement de la doctrine des Victorins.

3° On a souvent établi un parallèle entre les deux penseurs que sont Thomas d'Aquin et Bonaventure. L'orientation mystique, qui domine chez celui-ci, explique la prédilection pour la méthode synthétique, et le constant souci de mettre les problèmes psychologiques et métaphysiques en rapport avec Dieu, point central de l'étude philosophique. Plus raisonneur et plus froid, S. Thomas est aussi plus *organique* dans sa construction. D'ailleurs le temps lui permit de parfaire son œuvre, tandis que Bonaventure, appelé à trente-cinq ans aux lourdes charges du généralat, fut enrayé dans l'essor de son génie.

255. Doctrines philosophiques. — Bonaventure s'accorde avec les grands maîtres du XIIIe s. sur un imposant ensemble de doctrines essentielles. Leurs adversaires sont les siens, et il ne néglige aucune occasion de réfuter l'averroïsme et le panthéisme (notamment David de Dinant). Les *Scholia* des éditeurs de Quaracchi ont mis en pleine lumière ce fait, sur lequel on ne pourrait trop insister. Renvoyant le lecteur aux théories com-

[1]) Les éditeurs de Quaracchi font remarquer que sur neuf volumes que comportent les œuvres complètes, un seul, et encore en partie, est consacré aux traités mystiques.

munes de la scolastique (Art. III), signalons ici quelques idées caractéristiques du docteur franciscain.

I. *Théologie et philosophie.* S. Bonaventure souscrit aux théories communes sur les rapports entre les deux sciences, mais fait de la théologie une science plutôt *pratique* que *spéculative* [1]), et accentue sa portée *affective*. Peut-être est-il permis de voir ici une répercussion du principat du vouloir sur le connaître, cher aux maîtres augustiniens.

II. *Métaphysique.* 1° Dans toute créature, il faut distinguer réellement, non seulement l'essence et l'existence, mais encore la *matière* et la *forme*. Acte et puissance, forme et matière sont des couples d'idées convertibles : les anges ne sont donc pas des *formes subsistantes*. Bien que la matière ne puisse exister sans la forme, elle a dans l'intelligence divine son idée correspondante, car elle constitue une réalité indéterminée ; et si on fait abstraction des formes qui la différencient, il faut la déclarer *homogène* (à la différence d'A. de Halès) dans les corps matériels et dans les êtres spirituels. Cette théorie de la composition hylemorphique des substances immatérielles, dans le sens péripatéticien qu'elle revêt chez les ançiens scolastiques, est un legs d'Avicebron. Mais S. Bonaventure semble ignorer son origine, puisqu'il ne cite pas le nom du philosophe juif. Bien plus, il cherche à la rattacher à S. Augustin ; et après lui les Franciscains invoqueront de plus en plus l'autorité des Pères, de préférence à l'autorité du philosophe juif. (Cf. p. 286 et v. p. l.).

2° *La pluralité des formes substantielles* est une seconde théorie recueillie de la bouche d'A. de Halès. Ce n'est pas que S. Bonaventure récuse l'axiome : *Unius perfectibilis una sola est perfectio,* mais il croit que la *forma completiva,* donnant à l'être sa perfection ultime et spécifique, n'est pas incompatible avec d'autres formes substantielles subordonnées, principes de perfections inférieures ; — et ce, non seulement dans les com-

[1]) Les éditeurs de Quaracchi sont néanmoins d'avis que la formule de S. Bonaventure diffère peu (parum distat) de celle de Thomas d'Aquin *(Opera,* t. I, p. 13).

posés organiques et inorganiques (mixta), mais même dans les éléments de la nature. La pluralité des formes substantielles s'accrédite définitivement dans les écoles franciscaines.

3° Entre l'essence spécifique et l'essence individuelle, *point de distinction réelle*. Quant au principe d'individuation, il n'est ni la matière seule ni la forme, mais à la fois l'une et l'autre.

III. *Théodicée*. 1° L'*existence* de Dieu est démontrée *à posteriori*. « Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur » [1]). Mais si on considère l'essence divine en elle-même, ou si on suppose une intelligence qui s'en fait une idée propre, et pas seulement négative et analogique, il est vrai de dire que l'essence comporte l'existence. C'est dans ces termes que Bonaventure reprend et commente l'argument anselmien [2]).

2° L'*exemplarisme*. A de nombreux endroits des *Commentaires sur les Sentences,* dans l'*Itinerarium mentis in Deum* et l'*Hexaemeron,* et ex professo dans une *quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione* [3]), S. Bonaventure répète et commente les célèbres textes augustiniens que toute connaissance se fait *ratione lucis increatae* ou *rationibus aeternis,* que Dieu est présent par sa vérité à toute intelligence, etc. Il est certain que S. Bonaventure n'a pas entendu ces textes dans un sens ontologiste [4]); d'autre part, son opposition à la théorie averroïste de l'unité de l'intellect humain (hic error destruit totum ordinem vivendi et agendi) et son idéologie démontrent abondamment que l'homme est cause efficiente de ses actes intellectuels. S. Bonaventure ne fait que mettre en relief, plus luxueusement que d'autres grands scolastiques, la théorie augustinienne sur les *idées divines,* les fondements *objectifs* de la vérité et de la certi-

[1]) *In I l. Sent.,* t. I, p. 72. — [2]) Telle est l'interprétation des éditeurs de Quaracchi, t. I, pp. 155 et 156. Domet de Vorges *(op. cit.,* p. 294) dit de même que Bonaventure ne reproduit l'argument anselmien qu'avec des réserves caractéristiques. — [3]) Publiée une première fois dans *de humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. D. S. Bonaventuri, etc.,* Quaracchi, 1883. Cette question inédite est reproduite, avec peu d'ajoutes, dans *Quaestiones disputatae de scientia Christi,* q. IV (t. V, p. 17). — [4]) Voir le *Scholion* qui suit l'édition de l'*Itinerarium,* t. V, pp. 313-516.

tude et l'*illumination* de l'intelligence humaine par la lumière divine (pp. 102 et 104). Cette illumination vise d'abord la ressemblance divine que l'acte créateur a imprimée à nos intelligences, mais aussi le *concursus* immédiat de la cause première dans l'exercice de la pensée. Nous ne croyons pas que S. Bonaventure ait souscrit à la théorie de l'illumination *spéciale* qui, selon certains représentants de l'ancienne scolastique, ses prédécesseurs ou ses contemporains, est distincte de cette coopération générale de Dieu.

Sur cette importante question d'exégèse augustinienne, qui intéresse à la fois la théodicée, la métaphysique et l'idéologie, Bonaventure ne pense pas autrement que Thomas et Duns Scot : sa façon de parler seule diffère [1]).

3° L'acte *créateur,* qui livre la seule explication possible de l'origine du monde, s'est produit dans le temps : une création *ab aeterno* implique contradiction. Dans cette question qui passionne les controverses du XIII[e] s., S. Bonaventure défend

[1]) Les éditeurs de Quaracchi ont insisté et avec raison sur ce point. Voir notamment le *Scholion* de la d. 24, p. 1, *in II l. Sent.* (T. II, p. 570) : « Manifeste ostenditur S. Doctorem ab aliis principalibus Scholasticis in hac doctrina (à savoir de ratione cognitionis humanae) non discrepare nisi in modo loquendi, vel in re exigui momenti ». Cf. t. I, p. 70. De même dans la *dissertatio* ex professo consacrée à cette doctrine en tête de la question inédite citée p. 303, n. 3. De même ce texte cité dans le t. X (*Dissertatio de scriptis,* p. 31) qui résume l'idéologie bonaventurienne, et montre comment, selon lui, S. Augustin unit Aristote et Platon : « Licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensuum, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae. Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele. Et hoc ponendo, licet (Plato) videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. — Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino tanquam praecipuo expositori totius Scripturae satis excellenter, sicut ex eius scriptis apparet. » (*Sermo,* t. V, p. 572). Aristote est un *savant,* Platon un *sage,* et Augustin réunit en lui et le sage et le savant.

énergiquement l'ancienne scolastique, non seulement contre Aristote et les averroïstes, mais aussi contre les solutions mitigées du thomisme.

IV. *Physique et psychologie.* 1° *Les rationes seminales.* La matière première n'est pas purement passive. Elle renferme dans son sein, à l'état d'être incomplet, les formes substantielles auxquelles elle sera appelée à s'unir, sous l'action des agents de la nature. C'est pour différencier la transformation des substances naturelles de la *creatio* et de l'*annihilatio* que S. Bonaventure recourt aux *rationes seminales*. Il donne un regain de faveur à l'antique doctrine augustinienne [1]) et c'est de lui que se réclame, à la fin du siècle, un mouvement de réaction contre le thomisme (312).

2° *L'âme et ses facultés.* Sur la délicate question de savoir quelle distinction il faut établir entre l'âme et ses facultés, Bonaventure professe, non sans hésiter [2]), une opinion intermédiaire entre l'ancienne théorie augustinienne et la nouvelle théorie thomiste. D'une part, il n'admet pas avec le thomisme que les trois grandes facultés de l'âme soient des réalités surajoutées et distinctes ; d'autre part, il se refuse à établir une identité d'essence entre l'âme et les principes d'action qui en émergent : ils sont néanmoins consubstantiels à l'âme [3]). — Partisan de l'idéologie péripatéticienne, Bonaventure nie qu'il y ait d'*innée* en nous quelque idée actuelle, mais il existe un habitus intellectuel, qu'il appelle *naturale judicatorium*. Au demeurant, avec S. Augustin il tient que la volonté est la plus noble des facultés de l'homme.

3° Conformément aux principes généraux de sa métaphysique, Bonaventure distingue dans l'âme humaine une *forma* et une

[1]) « Hanc positionem credo esse tenendam non solum quia eam suadet ratio, sed etiam quia confirmat auctoritas Augustini. » T. II, p. 198. — [2]) Voir *Scholion*, t. II, p. 78. — [3]) « Istae potentiae [memoria, intelligentia, voluntas] sunt animae consubstantiales, et sunt in eodem genere per reductionem, in qua est anima. Attamen, quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam. » *In l. I Sent.* D. III, P. 2, art. 1, q. 3. (T. I, p. 86).

materia spiritualis, et dans le composé humain une pluralité de formes. Il définit en péripatéticien la nature du composé humain, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme.

256. Saint Bonaventure mystique. — L'union mystique avec Dieu est le terme de tout savoir *(de reductione artium ad theologiam)*. Elle se réalise par une série d'étapes, que S. Bonaventure décrit, à la suite des Victorins, dans une œuvre de large envergure, l'*Itinerarium mentis in Deum*. Car, outre l'œil de la chair *(oculum carnis)* et l'œil de la raison *(oculum rationis)*, il y a en nous un œil de contemplation *(oculum contemplationis)* (198). On peut connaître et aimer Dieu :

1° Dans la nature, faite à sa ressemblance *(vestigium)* ; et on le connaît *(cogitatio theologia, symbolica) : a)* soit par les sens extérieurs *(per vestigium), b)* soit par l'imagination *(in vestigio)*. Le saint docteur légitimait ainsi les élans d'amour qu'éprouvait pour la plus humble des créatures l'ardent S. François d'Assise.

2° Dans l'image divine *(imago Dei)* qu'est notre âme *(meditatio, theologia propria)*. Poursuivant le parallélisme de la subdivision :

a) nous voyons Dieu à travers notre âme *(per imaginem)*, en considérant ses trois facultés, la mémoire, la raison, la volonté (S. Augustin), qui sont en nous un reflet de la sainte Trinité et nous ramènent à Dieu. La mémoire conserve le dépôt divin des premiers principes. La volonté ne peut se mouvoir sans la présentation du bien idéal qui est Dieu. Quant à l'intelligence, elle ne connaît la vérité suprême et incommutable des choses, que grâce à une illumination d'en haut qui l'unit à Dieu (p. 303). L'intervention *surnaturelle* de la grâce, bien que favorable à l'avancement de l'âme dans les trois premiers stades de sa marche ascendante, n'est formellement exigée qu'au quatrième stade, dont les précédents ne sont que le préambule, et dans lequel

b) nous voyons Dieu en nous *(in imagine)*. Alors la grâce nous communique les trois vertus théologales.

3° Après avoir connu Dieu dans ses œuvres, nous nous élevons

à la connaissance *directe* de Dieu. Sa grâce nous le montre successivement : *a)* dans son être, *b)* dans sa bonté et dans le mystère de sa trinité sainte. Le septième et le dernier stade enfin est le repos inénarrable, l'extase, terme de cette marche ascendante. Ravis au sommet de la vie mystique, nous nous délectons *(apex mentis)* dans l'infini. C'est la contemplation par excellence, objet de la *theologia mystica*. Il va sans dire que cet épanchement d'amour de la créature dans le Créateur ne compromet en rien leur distinction substantielle (199-201).

La postérité s'est inclinée, respectueuse, devant ce grand représentant de la mystique contemplative.

257. Sources et Bibliographie. L'édit. critique de Quaracchi, commencée en 1882 et terminée en 1902, constitue un monument scientif. de premier ordre et un parfait modèle du genre d'édition des œuvres scolast. Vol. I-IV les Comment. in 4 l. Sentent. Dans chaque volume, des prolégomènes critiques, un apparatus criticus du texte, et après les principales questions des *Scholia*, constituant de véritables monographies sur l'histoire des théories traitées dans la question. Vol. V, huit opusc. théologico-philos. Les quatre derniers volumes intéressent peu la philosophie. Plusieurs textes et surtout les *Quaestiones disputatae* (à part le de paupertate) sont édités pour la première fois (t. V). Aux proleg. du t III, tabula des divergences *philosoph.* entre B. et Thomas d'Aquin dans leurs Comment. sur les Sentences. Au t. X, dissertat. sur les écrits et la vie. Très utile. Y noter une liste des principaux *Scholia* des 4 prem. volumes. Étude de 108 traités apocryphes ou suspects. La personnalité scientif. de S. B. y est excellemment caractérisée.— JOANNES A RUBINO ET ANTONIUS MARIA A VICETIO, *Lexicon Bonaventurianum* (Venise, 1880).

Les *éléments* d'une étude d'ensemble sur les doctrines philosoph. de S. Bonaventure et sur leur place historique sont rassemblés dans les *scholia* précités, mais cette étude d'ensemble reste à faire ; A. DE MARGERIE, *Essai sur la philos. de S. B.*, Paris, 1855 ; devenu insuffisant. DE MARTIGNÉ, op. cit., n° 237 ; KRAUSE, *Die Lehre d. hl B. über d. Natur d. körperl. u. geistigen Wesen u. ihr Verhältniss z. Thomismus*, Paderborn, 1888. Quest. spéciale bien exposée. Du même : *Comment. philos Quomodo S. B. mundum non esse aeternum sed tempore ortum demonstraverit*, Brunsberg, 1890. Sur l'exemplarisme : *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici D. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum* edita studio et cura PP. Coll. a S. Bonaventura, Quaracchi, 1883. Excellente monographie, précédant édit. de texte d'une question et d'un sermon de S. B. (v. p. 303, n. 3), et de questions de Mathieu de Aquasparta, J. Peckham, Eustache, Roger l'Anglais, Richard de Middleton sur les fondements de la certitude. ZIESCHÉ, *Die Lehre v. Materie u. Form bei B.* (Philosoph. Jahrb. 1900, p. 1).

§ 4. — *Les disciples de S. Bonaventure.*

258. Premiers disciples. Mathieu de Aquasparta et John Peckham. — Pendant le peu d'années qu'il put se consacrer à l'enseignement, S. Bonaventure fit des disciples. Son influence lui survécut. De ses successeurs immédiats, Mathieu de Aquasparta et John Peckham sont les plus remarquables.

MATTHÆUS AB AQUASPARTA (1235/40-1302), maître à Paris et à Bologne, est le second de l'ordre qui fut appelé à Rome en qualité de lector du Sacré Palais (en 1281), où Innocent IV avait institué un studium generale. Élu général en 1287, il fut créé cardinal en 1288, et peu après évêque de Porto. Il écrivit des *Commentaires sur les sentences*, des *quodlibet* et des *quaestiones disputatae,* fruit de son enseignement à Rome et à Bologne. Imbu de la doctrine de S. Bonaventure, à qui il fait de nombreux emprunts (p. ex. les arguments contre l'éternité de la création, la théorie de la composition hylémorphique des substances spirituelles), lui-même lègue à Duns Scot plus d'une idée. On peut juger la personnalité de Mathieu par un ensemble de questions *de fide et de cognitione humana* extraites des *quaestiones disputatae,* et éditées récemment. L'auteur s'y révèle comme un écrivain de grand talent, au style sobre, clair et précis, et par la profondeur de la pensée il ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains.

Le *de fide* expose le système des fondements de la foi et de ses rapports avec la raison. Notamment Mathieu rappelle et réfute le rationalisme d'Abélard qui, dit-il, trouve encore des adhérents (alii dixerunt et multi adhuc dicunt) [1]).

Le *de cognitione* contient toute une psychologie : on y trouve d'abord une discussion approfondie sur les *fondements de la cer-*

[1]) Ed. Quaracchi, p. 63. « In istum errorem lapsus fuit Petrus Baalardi .» Il rappelle aussi la théorie de Frédéric II qui niait l'existence de toute loi positive. « Istius erroris dicitur fuisse Fredericus, qui fuit imperator ; qui omnes legislatores reputabat truffatores, » p. 83.

titude et la vision du vrai dans les « rationes aeternae ». Les sympathies de l'auteur pour S. Augustin éclatent à chaque page. Il nous paraît difficile de découvrir dans les déclarations du cardinal-philosophe, autre chose que la doctrine même de son maître, et l'exposé qu'on trouve ici nous semble plus clair et plus concis que chez S. Bonaventure. D'abord la vérité des choses est *objectivement* fondée sur les rationes aeternae [1]). De plus, Dieu n'est pas seulement le créateur de l'intelligence humaine [2]), mais encore il la *conserve*, et *concourt* à chacune de ses opérations [3]). Ce concours immédiat, nécessaire à l'activité de n'importe quel agent créé, est proportionné à la nature même de cet agent. Or Mathieu insiste avec S. Bonaventure sur la ressemblance spéciale *(imago, similitudo)* de la créature intelligente avec son créateur. Cette ressemblance résulte du pouvoir même d'intelliger, et c'est dans ce sens que le concours de Dieu, appliqué à l'acte de connaître, s'appelle spécialement une illumination [4]).

L'*idéologie* de Mathieu présente certaines particularités :

a) La connaissance est un phénomène actif. Bien que nous soyons nantis, à la naissance, d'un *judicatorium naturale,*

[1]) « Quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum. » p. 233. V. toute la q. 1. — [2]) Ce qui, déclare-t-il, serait une insuffisante interprétation de la doctrine de S. Augustin. — [3]) « Lumen ergo illud, movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt objective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter ; quod quidem lumen continuatur et conservatur in mentibus nostris ad praesentiam divinam. Nec alicui subtrahitur cognoscenti, immo omnibus bonis et malis indifferenter assistit secundum ordinationem et dispositionem immutabilem suae sapientiae, qua cooperatur in intellectuali operatione. » p. 255. — « Ratio cognoscendi *materialis* est ab exterioribus, unde ministrantur species rerum cognoscendarum, sed ratio *formalis* partim est ab intra, scilicet a lumine rationis, partim a superiori, sed completive et consummative a regulis et rationibus aeternis. » p. 261. — [4]) « Operatio intellectualis circa naturalia naturalis est. Deus autem operatur et cooperatur in operationibis creaturarum secundum modum et exigentiam suae naturae, ut visum est. Et quia creatura rationalis imago Dei est vel ad imaginem, ipsa ratio imaginis exigit, ut in eius operationibus cooperetur secundum modum obiecti moventis, eo quod mens nata est moveri et illuminari illa luce » ad. 1. (p. 262). Cf. ad. 5 où il oppose l'influentia generalis et communis à cette influentia d'ordre illuminatif.

aucune idée du monde extérieur n'est actuellement innée (Cf. S. Bonaventure p. 305). Toute idée vient du dehors par le canal des sens. Mais l'objet sensible n'*agit* pas sur l'âme. Bien au contraire, celle-ci se forme, *à l'occasion* de l'impression sensible, une sensation correspondante. Il en est de même de la pensée : l'intellect agent transforme la *species sensibilis* (et illud vocat Philosophus abstrahere) et détermine l'entendement passif, sans aucune intervention *causale* de l'objet extérieur. C'est du pur augustinisme (p. 282) auquel est adaptée de force la théorie aristotélicienne de l'intellect agent [1]).

b) Nous connaissons les choses individuelles par des species singulares propres [2]). Mathieu vise expressément et déclare insuffisante l'opinion thomiste (300) suivant laquelle « intellectus singulare cognoscit per quandam reflexionem » [3]).

c) Connaissance directe de l'âme par elle-même. Bien que l'âme ne soit pas à elle-même le premier objet de son savoir (nec primus actus cognitionis potest esse in semetipsam ; quantum ad cognitionis initium indiget... excitatione a corporis sensibus), cependant, dès qu'elle est en possession de species abstraites du dehors, elle peut « sua interiora... directo aspectu cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per arguitionem sed per *intuitionem* » [4]). La thèse emprunte un sens nettement augustinien à la réfutation que fait l'auteur de l'opinion de Thomas d'Aquin, pour qui l'âme ne perçoit son existence et ses habitus que dans l'*exercice même de ses actes* (percipit se esse et habitus sibi inesse per actus) [5]).

[1]) « Sic igitur dico sine praeiudicio, quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra, non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et format. Huic sententiae Augustinus concordat in auctoritatibus adductis in opponendo ; concordat nihilominus Philosophus : et ideo huic positioni ad praesens adhaero » p. 291. Il faut lire toute la responsio, p. 278 et suiv. — [2]) « Dicendum sine praejudicio, quod re vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales » p. 309. — [3]) p. 307. — [4]) p. 329. — [5]) p. 326.

Les solutions augustiniennes de son idéologie n'empêchent pas Mathieu de souscrire à l'*union naturelle et substantielle* de l'âme et du corps [1]). Il est amené à étudier la question à propos des états mystiques du *raptus*, qui, pour lui comme pour S. Bonaventure, sont ordre surnaturel, affectent l'intelligence, mais se parachèvent dans la volonté (Cf. pp. 226 et 306) [2]).

J. PECKHAM, élève de S. Bonaventure à Paris, où lui-même enseigna vers 1269, devint maître à Oxford, lecteur de la curie romaine, enfin, à partir de 1279 archevêque de Cantorbéry. Des *Quaestiones disputatae*, des *quodlibeta*, un *tractatus Sphaerae*, des traités *de prospectiva, de numeris, super Ethicam* sont inscrits sous son nom dans divers manuscrits. Ces œuvres étant inédites, les doctrines de J. Peckham sont peu connues. Cependant on apprend par diverses de ses lettres qu'il fut un admirateur fervent de la tradition [3]), et qu'il la défendit bruyamment contre les innovations du thomisme (**312**).

Outre M. de Aquasparta et J. Peckham, on peut rattacher à la première génération des disciples de S. Bonaventure GUILLAUME DE LA MARE *(Commentaires sur les Sentences, Quaest. disputatae*, inédits) ; un frère EUSTACHE, dont on possède des *Quaestiones disputatae*, et que les éditeurs de Quaracchi proposent d'identifier avec Eustache d'Arras [4]), un frère SIMON, et GAUTIER DE BRUGES (évêque de Poitiers 1279-1307), auteur de *Quaest. disputatae* et de commentaires sur le 1er et 2me l. des Sentences.

259. Pierre Jean Olivi (1247-1298) occupe une place à part dans l'histoire de l'ordre franciscain à la fin du XIIIe s. Ses réformes disciplinaires sont non moins célèbres que ses doctrines philosophiques et théologiques.

1° Il mit en avant la question « de usu paupere » — voulant

[1]) p. 421. — [2]) p. 405. — [3]) Dans le *de humanae cognitionis ratione* etc., on trouve une *quaestio disputata* de J. Peckham sur les rationes aeternae. Sa solution est bonaventurienne : le lumen increatum supersplendens concourt, dans tout acte de connaissance intellectuelle, avec le lumen intellectus creatum et l'intellectus possibilis. p. 181. — [4]) Ils publient une *quaestio* d'Eustache sur les fondements de la connaissance humaine *(op. cit.*, pp. 179 et suiv.) qui résout le problème dans le sens de Bonaventure et de Thomas.

réduire la pauvreté évangélique à l'usage du minimum nécessaire à la subsistance. Autour de lui se groupa un parti, « les spirituels », qui entrèrent en lutte avec la communauté. En 1282, une réunion du chapitre de l'ordre, à Strasbourg, décida de soumettre à la censure les doctrines d'Olivi. — Une assemblée de docteurs franciscains de l'université condamna, en 1283, trente-quatre propositions, presque toutes extraites des *Quaestiones* de Pierre J. Olivi. L'accusé ne fut point entendu, mais adressa à ses juges un long mémoire justificatif.

2° La censure visait en même temps certaines doctrines philosophiques du docteur franciscain. La plus célèbre est relative à la pluralité des formes substantielles.

Les principes de la vie végétative, sensible, et intellectuelle constituent pour Olivi, trois formes substantielles distinctes, plongeant leurs racines dans une matière spirituelle, et donnant naissance par leur union à *une* âme humaine. Ni la pluralité des formes, ni l'existence de la matière spirituelle ne constituaient une nouveauté au temps d'Olivi. Le dominicain Kilwardby et, qui plus est, Richard de Middleton, un des examinateurs parisiens d'Olivi, souscrivaient aux mêmes théories dans des termes presque semblables. — Mais sur cette doctrine franciscaine, Olivi vint greffer une thèse des plus hardies : il soutint que la forme intellective n'informe pas *directement* le corps humain ; son union avec le corps n'est pas *formelle*, bien que *substantielle* [1]).

Des plaintes amères [2]) formulées par la communauté des Franciscains décidèrent le pape Clément V à connaître du différend.

[1]) Voir les arguments d'Olivi, dans ses œuvres, et dans Duns Scot. Telle est aussi la doctrine de Petrus de Trabibus, le plus fidèle disciple de Pierre Olivi (*Arch. f. Litt. u. Kirgesch. d. Mitt.* III, 459). — [2]) Dans la plainte rédigée par la communauté contre les spirituels (1 mars 1311) nous lisons : « Item docuit, quod anima rationalis non est forma corporis humani per se ipsam, sed solummodo per partem sensitivam ; adjiciens, quod si esset forma corporis, sequeretur, quod aut communicaret corpori esse immortale aut ipsa non haberet esse immortale de se ; ex quo posset inferri quod Christus, qui veraciter nostram humanitatem assumpsit, non fuit in quantum homo ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens, sicut fides docet catholica » (publié par EHRLE, *Arch.* etc., II, 369).

Les longues procédures engagées depuis 1309 aboutirent au Concile de Vienne en Dauphiné, en 1311. Une des propositions condamnées par le concile vise l'union de l'âme et du corps. Elle est ainsi conçue : « ... Quod si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus. » La définition du concile laisse entière la question du nombre des formes dans l'homme, mais elle implique que toute forme substantielle informe *par elle-même* et *essentiellement* le composé. Elle atteint les doctrines d'Olivi, mais ne tranche point les controverses sur l'unité ou la pluralité des formes.

260. Disciples ultérieurs de S. Bonaventure. R. de Middleton. — A la seconde génération des maîtres franciscains, tributaires de S. Bonaventure appartiennent GUILLAUME DE FALGAR, troisième *lector* du S. Palais, évêque de Viviers en 1284, auteur de *q. disputatae ;* NICOLAS OCKAM, JEAN DE PERSORA ; HUGO DE PETRAGORIS ; ROGER MARSTON dont il sera parlé ailleurs (Chap. V), ALEXANDRE D'ALEXANDRIE (général de l'ordre † 1314), rédige sous forme de compendium les commentaires de S. Bonaventure sur les sentences ; auteur des *quaestiones disputatae,* de commentaires sur la *Métaphysique,* publiés en 1572 sous le nom d'A. de Halès), et surtout RICHARD DE MIDDLETON.

Vers 1281, RICHARD DE MIDDLETON est titulaire de la chaire des Franciscains et commente le maître des Sentences. En 1283, il est cité parmi les juges de P. J. Olivi (**259**), et à partir de 1285 jusqu'à sa mort (fin du XIIIe s.), il est attaché, comme précepteur, à la personne de S. Louis de Toulouse. Dans la longue liste de ses ouvrages figurent des *Quodlibeta,* des commentaires sur les sentences et des *quaestiones disputatae* de grande valeur, des *Commentaires* sur les « Quodlibet » de Pierre d'Auvergne, de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines [1]). Toutes ces

[1]) *Chartul.* II, 210.

œuvres sont inédites. Richard est un fidèle disciple de S. Bonaventure, mais sur certains points il suit la doctrine thomiste. Partisan de la création temporelle du monde, de l'identité de l'âme et de ses facultés, de la pluralité des formes, il rejette la doctrine des rationes seminales, hésite sur la composition hylémorphique des substances spirituelles et n'interprète pas autrement que Bonaventure et Thomas la théorie augustinienne des *rationes aeternae* [1]). Richard de Middleton a joui d'une grande autorité dans l'Ordre franciscain, dont il fut le maître le plus considéré pendant les années qui séparent S. Bonaventure de Duns Scot : ses disciples lui donnèrent les titres de *doctor solidus, fundatissimus.*

A la fin du XIII[e] s. et au XIV[e] s., les Commentaires de S. Bonaventure sur les Sentences furent l'objet de travaux exégétiques nombreux dans les diverses branches de l'ordre franciscain ; — les éditeurs de Quaracchi relèvent les noms de sept théologiens-philosophes dont l'exégèse bonaventurienne demeure inédite et de vingt-trois dont elle est imprimée [2]). Mais le succès du scotisme ralentit et finalement interrompit dans l'ordre l'étude de S. Bonaventure.

261. Sources et Bibliographie. MATHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae selectae.* T. I. Quaestiones de fide et de cognitione (Quaracchi, 1903); édit. critique. Les mêmes éditeurs préparent la publication des œuvres de R. de Middleton.

EHRLE, *Das Studium d. Handschriften* etc. (n° 240) ; *Dissertatio de scriptis* de S. Bonaventure, ds t. X édit. Quaracchi, et *De humanae cognit. ratione* etc. Prolegomena (n° 257) ; EHRLE, *Olivi's Leben und Schriften* (Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mittelalt. III, 409, 1887) ; *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne (ibid.* II, p. 353, 1886, III, p. 1, 1887) ; *Ein Bruchstück d. Acten des Concils von Vienne (ibid.* 1888, p. 361) ; Cf. n° 237.

§ 5. — *Les maîtres dominicains et l'ancienne scolastique.*

262. Les premiers dominicains à Paris. P. de Tarantaise. — Les premiers *magistri* qui occupèrent les chaires dominicains de Paris appartiennent à l'ancienne scolastique, soit

[1]) A en juger par les extraits de la « questio disputata » publiée dans le *de hum. cognit. rat.* etc., pp. 220 et suiv. — [2]) T. X, p. 34.

parce que leur activité scientifique est antérieure aux innovations de l'albertino-thomisme, soit parce que celles-ci ne parvinrent pas à modifier chez eux des convictions arrêtées. Les principaux sont ROLAND DE CRÉMONE, premier licencié de l'ordre, JEAN DE S. GILLES, premier titulaire de la seconde chaire dominicaine, HUGUES DE ST. CHAIR, qui fut vers 1230 le second magister actu regens, et surtout PIERRE DE TARANTAISE.

Actu regens à Paris en 1259, archevêque de Lyon (1272), évêque d'Ostie (1273), pape sous le nom d'Innocent V, P. de Tarantaise est l'auteur de divers ouvrages d'exégèse, de commentaires sur les Sentences et de quatre traités philosophiques *(de unitate formae, de materia coeli, de eternitate mundi, de intellectu et voluntate)*. Il accentue la portée pratique de la science théologique, s'élève contre l'éternité de la créature, hésite entre la composition hylémorphique des substances immatérielles et leur simplicité — la première de ces théories étant *planior, facilior*, la seconde *subtilior* [1]), — incline à adopter les *rationes seminales*, mais souscrit à la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Pierre de Tarantaise resta fidèle aux anciennes traditions, sans cependant prendre position dans le mouvement d'opposition contre le thomisme (Art. IV, § 1).

263. Les premiers dominicains à Oxford. R. Kilwardby. — A Oxford, le plus célèbre maître dominicain est Robert Kilwardby [2]). Il défend la valeur scientifique de la plupart des théories caractéristiques de l'ancienne école, en même temps qu'il prend à l'égard du thomisme une attitude agressive qui sera signalée plus loin (**312**). Professeur à Oxford (1248 à 1261), provincial (1261 à 1272), archevêque de Cantorbéry (1272-1278) puis cardinal, R. Kilwardby commenta les *Sentences* de P. de Tarantaise, les premiers analytiques, les arguments sophistiques.

[1]) Édit. S. Bonaventure, t. II, p. 94. *Scholion*. — [2]) Avant lui, on cite ROBERT FITZACKER, à qui on attribue des Commentaires sur les Sentences.

En outre, il est l'auteur d'un traité *de ortu et divisione philosophiae*, qui marque un progrès sur le traité similaire de Gundissalinus, et que M. Baur appelle l'ouvrage le plus remarquable que le moyen âge ait produit sur la classification du savoir [1]). Y convergent les classifications de l'école de S. Victor et de l'école arabe de Tolède. Ce qui distingue ce traité, ce n'est pas tant la nouveauté des idées que le souci de l'auteur à montrer l'esprit péripatéticien des cadres, et le soin qu'il apporte dans l'étude détaillée des diverses branches et de leurs relations réciproques. Les arts mécaniques apparaissent dans la philosophie pratique à côté de l'éthique, et la logique, tout en s'opposant comme *scientia rationalis* à la *scientia realis*, est incorporée dans la philosophie proprement dite [2]).

264. Bibliographie. — Les œuvres des premiers dominicains sont inédites. Baur donne la table des questions traitées dans le *de ortu et divis. philos.* de R. Kilwardby, *op. cit.*, n° 246.

ART. III. LE PÉRIPATÉTISME ALBERTINO-THOMISTE
ET LA SYNTHÈSE SCOLASTIQUE

265. Résumé. — La scolastique d'Albert le Grand et celle de Thomas d'Aquin innovent dans l'ordre des Frères Prêcheurs, et en général dans les écoles du XIII[e] s. Elles se différencient des systèmes antérieurs, d'une part par leurs bases nettement péripatéticiennes, d'autre part par leur plus grande cohésion doctrinale. La nouvelle scolastique dominicaine fut vigoureusement commencée par Albert de Bollstädt, et définitivement constituée par

[1]) *Op. cit.*, p. 368. — [2]) M. Baur croit retrouver en outre dans Kilwardby l'influence de Thomas d'Aquin. A en juger par l'opposition systématique de Kilwardby aux idées thomistes, on en peut douter. — Schema de la *philosophie* d'après Kilwardby : I. Philosophia rerum divinarum (naturalis, mathematica, metaphysica). II. Philosophia rerum humanarum : 1) Practica. *a*) Ethica (solitaria, privata, publica). *b*) Artes mechanicae. 2) Logica, scientia rationalis. — Schema de Thomas d'Aquin : I. Philosophia realis : 1) Theoretica vel speculativa (naturalis, mathematica, divina). 2) Practica (ethica vel monastica, oeconomica, politica). II. Philosophia rationalis, logica.

Thomas d'Aquin. Maître et disciple y collaborèrent à des titres divers.

Quand Thomas eut terminé son œuvre, le moyen âge occidental se trouva en possession d'une de ses conceptions synthétiques les plus remarquables. Dans la philosophie de Thomas, la *scolasticité* des doctrines éclate mieux que dans n'importe quel autre système. A raison des brillants caractères qui la distinguent (**309**), il est *plus facile* de saisir *à propos* de la scolastique *thomiste*, ces idées organiques et constitutionnelles qu'on trouve à la base de *toute scolastique* au XIIIe siècle. On ne peut mieux étudier un système que dans ses représentants les plus autorisés et les plus parfaits. C'est pour cette raison, et non pour lui reconnaître un monopole d'idées qu'il n'a pas, qu'on a réservé d'exposer simultanément, avec les doctrines propres à S. Thomas, la synthèse commune admise par les *philosophes scolastiques* (**118, 238**).

Si on songe que la *scolastique du XIIIe s.* occupe dans l'évolution des idées une place centrale ; qu'elle unifie, complète et solidarise les doctrines reçues du haut moyen âge (pp. 158 et 159) ; qu'elle-même inspire les spéculations des siècles suivants, et pour ces raisons représente l'apogée de la scolastique médiévale, — on comprend pourquoi la scolastique du XIIIe s. mérite excellemment le nom de *scolastique* tout court.

De là deux subdivisions dans l'art. III : 1° Albert le Grand (§ 1) ; 2° S. Thomas et la synthèse scolastique (§ 2).

§ 1. — *Albert le Grand*

266. Vie et Œuvres. — Issu de la famille comtale de Bollstädt en 1193 (?), Albert quitta la carrière militaire, en 1223, pour revêtir l'habit de S. Dominique. Une longue éducation scientifique, complétée par de nombreux voyages, avait merveilleusement développé ses talents naturels. Lui-même nous apprend qu'il observa une comète en Saxe (1240), et s'en alla au loin pour étudier la nature des métaux. De 1228 à 1245, il enseigna tour à tour à Cologne, Hildesheim, Fribourg, Ratisbonne, Strasbourg, puis de nouveau à Cologne où, en 1245, il eut pour disciple Thomas d'Aquin. C'est à Paris, de 1245 à 1248, que sa

renommée comme *magister* en théologie atteignit son apogée. Dès cette époque, il commença la publication de sa vaste encyclopédie scientifique et philosophique. Elle est achevée pour une grande part en 1256, mais il la compléta jusqu'à la fin de sa vie [1]). Quand il revint à Cologne, en 1248, pour y organiser le *studium generale* dont le chapitre général de Juin avait décrété l'érection, nous retrouvons Thomas d'Aquin à son école. En 1252, Albert lui-même proposa au maître régent de l'ordre à Paris la promotion au baccalauréat de son éminent élève. A partir de ce moment, l'intervention d'Albert dans de nombreuses affaires d'arbitrage, de 1254 à 1257 les charges du provincialat de la province d'Allemagne, plus tard les soucis de l'épiscopat de Ratisbonne (1260-1262) vinrent le distraire de l'étude. Quand il eut abdiqué les honneurs, il se retira dans le couvent de Cologne qu'il choisit pour résidence habituelle. En 1270, il est en correspondance avec Gilles de Lessines au sujet des thèses condamnées quelques mois après par Étienne Tempier (313), et quand en 1277 les condamnations de l'évêque de Paris vinrent frapper la doctrine de Thomas d'Aquin, il prit le chemin de Paris pour défendre les enseignements de son disciple. Il mourut à Cologne le 15 novembre 1280 [2]).

De son vivant déjà, Albert acquit une réputation universelle d'homme de science. Roger Bacon, qui cependant ne l'aime pas, en rend témoignage. En faveur d'Albert on fait exception à la règle généralement admise au XIIIe s. qu'un auteur vivant ne peut pas être cité par son nom. L'illustre dominicain est nommé à l'égal d'Aristote. d'Avicenne et d'Averroës [3]).

Les œuvres d'Albert forment une bibliothèque. On peut s'en assurer en consultant le catalogue de l'abbaye de Stams, — précieux répertoire des œuvres dominicaines, tenu à jour jusqu'au troisième decennium du XIVe s., repris et complété par Laurent Pignon († 1449) [4]). Notons :

1° Écrits philosophiques. — *a)* Paraphrases : *de praedicabilibus, de praedicamentis, de sex principiis, Perihermenias, analytica, topica, libri elenchorum, physica, de cælo et mundo, de natura locorum, de proprietatibus elementorum, de generatione et corruptione, de meteoris, de mineralibus, de anima, de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de intellectu et intelligibili, de somno et vigilia, de spiritu et respiratione, de motibus animalium, de morte et vita, de vegetabilibus, de animalibus, metaphysica, ethica, politica,* et divers petits traités.

[1]) MANDONNET, dans *Dict. de Theol. cathol.*, in voce, t. I, col. 666. — [2]) De Loë termine la série des *regesta* d'Albert par ce jugement bien justifié : « nullus eo tempore in tam diversis negotiis simul tantus exstitit », *De vita et scriptis*, etc., v. n° 271. — [3]) « Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse. » R. BACON, *Opera inedita* (ed. Brewer, p. 30). Gilles de Lessines écrit de même : « haec est positio multorum magnorum et praecise domni Alberti quondam Ratisponensis episcopi » *De unitate formae*, ed. De Wulf, p. 36. — [4]) Ce catalogue est publié par DENIFLE, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Predigerordens*, etc., v. n° 237.

b) Traités plus libres : *de unitate intellectus contra Averroïstas, quindecim problemata c. Averroistas, de causis et processu universitatis,* étude de l'échelonnement des êtres. La *Summa philosophiae naturalis,* ou *philosophia pauperum,* dont on conteste l'authenticité, résume les traités relatifs aux sciences naturelles.

2° Écrits théologiques, où on rencontre beaucoup de doctrines philosophiques : *Comment. sur les sentences de P. Lombard, Summa Theologiae* (disposition et plusieurs doctrines empruntées à A. de Halès) ; *Summa de creaturis,* reprend des idées contenues dans la seconde partie de la *S. Theolog.* et le *de anima.*

267. Signification philosophique d'Albert le Grand. — 1° *La vulgarisation d'Aristote.* C'est Albert qui conçut et exécuta le projet de « refaire Aristote à l'usage des latins » [1]). Pour le leur rendre « intelligible », il fit des œuvres complètes du stagirite une *paraphrase extensive,* reprenant le titre et l'ordre de ses nombreux traités (32). « Il n'entreprit point un commentaire du texte même d'Aristote, mais il organisa un plan général emprunté à ce dernier, qu'il remplit surabondamment en y incorporant les matériaux d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que ses propres observations » [2]). Ce procédé de paraphrase ne rend pas toujours facile l'exégèse des idées philosophiques propres à Albert. Par endroits, ses commentaires ne sont manifestement que l'exposé objectif de la pensée d'autrui et il arrive qu'ils sont inconciliables avec la doctrine personnelle de l'auteur. D'autres fois, celui-ci partage la théorie qu'il expose [3]). La valeur des paraphrases au point de vue de la synthèse albertine varie d'un passage à l'autre et l'étude monographique pourra seule la fixer.

2° L'*érudition* d'Albert tient du prodige. Il ne possède pas seulement Aristote, mais encore il connaît plus d'auteurs

[1]) MANDONNET, *Siger de Brabant,* etc., p. LI. « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles. » *Phys.,* l. I, tr. 1, cap. 1. — [2]) *Ibid.,* p. LIII. — [3]) V. à ce sujet l'introduction de SCHNEIDER, *Die Psychol. Albert d. Grossen.* Dans la *Summa de homine* et la *Summa theologica* on trouve les idées psychologiques propres à Albert ; au contraire dans les *de anima, libri ethicorum, de intellectu et intelligibili* un choix s'impose, pour lequel Schneider adopte le suivant critère : sont admises par Albert toutes les théories conciliables avec le dogme chrétien (pp. 3-7).

juifs et arabes que n'importe quel autre scolastique [1]), son érudition s'étendant même aux écrivains non philosophiques [2]). Toutefois Albert n'est qu'un érudit et non un historien, et il commet à l'endroit de l'histoire de la philosophie ancienne d'impardonnables méprises.

3° Albert est *un des plus remarquables hommes de science* de son temps. Il proclame hautement et à de nombreuses reprises les droits de l'observation, de l'expérience et de l'induction, et ainsi il apprend à ses contemporains à tourner leurs regards vers la nature : « oportet experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare [3]) ». Il est familiarisé avec la zoologie, la botanique, la géographie, l'astronomie, la minéralogie, l'alchimie, la médecine ; à chacune de ces sciences il apporte l'appoint de scrupuleuses observations, et plus d'une de ses théories constitue des progrès [4]).

4° Ses *méthodes didactiques* présentent de multiples imperfections. Sa glose colossale pèche par excès ; mais il faut dire, d'une part qu'elle est la reproduction d'un exposé oral, d'autre part que le maître veut faire œuvre de vulgarisation. Un autre défaut de sa méthode gît dans les interminables *digressions*, auxquelles il s'abandonne, surtout dans le *de anima* et la *métaphysique*. Sa langue est inculte, souvent embarrassée et imprécise.

5° Le *péripatétisme* fait le fond de la philosophie d'Albert le Grand, et il est soumis à une double épuration : d'une part le maître dominicain a une tendance à dépouiller les pensées d'Aristote des commentaires juifs et arabes, il n'hésite pas à opposer ceux-ci à celles-là, et dirige contre Averroès et Avicebron des réfutations principielles [5]) ; d'autre part plusieurs théories sont corri-

[1]) Costa-ben-Luca s'appelle chez lui Constabulus, Constabulinus, Costabenluce ; J. Avendeath prend nom Collectanus (pour Toletanus). SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 9, 13. — [2]) GUTTMANN, *op. cit.* (n° 229), pp. 47-120 : Seine Kenntniss d. nichtphilosophischen judischen Literatur. — [3]) *Ethic.*, lib. 6, tr. 2, c. 25. Cf. MICHAEL, *Kulturzustände d. deutschen Volkes während d. XIII Jahrh.* III, 446 et ss. — [4]) Il existe de nombreux travaux spéciaux sur la place d'Albert le Grand dans chacune de ces sciences. Énumérés par MICHAEL, *op. cit.* — [5]) V. son traité contre Averroès ; Cf. GUTTMANN, *op. cit.*, pp. 62, 78.

gées ou complétées dans le sens du génie propre à la scolastique. C'est ainsi qu'Albert professe nettement l'immortalité personnelle et remplace la notion du premier moteur par celle de l'Être Infini.

A ce point de vue, Albert le Grand a préparé les voies à Thomas ; plus d'une *doctrine* lui revient qu'on a trop exclusivement attribuée à son disciple. L'étude monographique peut seule montrer jusqu'à quel point l'histoire est injuste vis-à-vis du philosophe de Bollstädt, et dans quelle mesure elle a terni sa gloire en exagérant celle de l' « Ange de l'École ».

6) Mais si on considère non plus telle ou telle *doctrine,* mais la *synthèse philosophique* d'Albert, en elle-même et abstraction faite des circonstances difficiles où elle apparaît, cette synthèse est *inorganique* par bien des côtés. Il fallait un vigoureux effort pour instaurer la doctrine aristotélicienne dans certaines positions occupées jusque-là par l'ancienne scolastique. Albert ne sut pas assez s'affranchir des *influences traditionnelles* inconciliables avec son point de vue nouveau, ni même, à certains moments, des *influences néo-platoniciennes* de l'arabisme. On peut dire de sa synthèse philosophique en général ce que Schneider dit de sa psychologie : « Rien n'est plus faux que de la considérer comme un système fermé et unique. Certes l'influence d'Aristote est *prédominante,* mais la *coexistence* d'éléments traditionnels et arabes fait qu'on ne peut parler d'*une* psychologie albertine » [1]). Albert amasse des doctrines, mais Thomas corrige les défauts de sa mise en œuvre. « La gloire et l'influence d'Albert consistent moins dans la construction d'un système de philosophie originale, que dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du moyen âge le résumé des connaissances humaines déjà acquises, créer une nouvelle et vigoureuse poussée intellectuelle dans son siècle, et gagner définitivement à Aristote les meilleurs esprits du moyen âge » [2]).

268. Signification théologique d'Albert. — Les titres mêmes de ses œuvres font foi de la distinction nette qu'il établit

[1]) *Op. cit.,* p. X, et 1. — [2]) MANDONNET, *Dict. Théol. cath.*, t. I, col. 672.

entre le *savoir rationnel* et le *savoir révélé*. L'étude de sa personnalité théologique ne ressortit pas à cette histoire. Bornons-nous à noter le progrès qu'il réalisa en inaugurant une *application* nouvelle de la méthode dialectique (p. 211) : il utilise Aristote pour justifier le dogme catholique, et montre les ressources de la philosophie nouvelle au service de la théologie. Cette œuvre apologétique recevra chez Thomas d'Aquin une grandiose exécution. La théologie, pour Albert comme pour Bonaventure, demeure une science plutôt pratique que spéculative.

269. Philosophie d'Albert le Grand. — Thomas ayant en commun avec Albert un grand nombre de doctrines, la synthèse du disciple jettera plus d'une lumière sur celle du maître, et permettra en même temps de marquer leurs principales divergences. La scolastique d'Albert est d'ailleurs moins bien connue que celle de Thomas [1]).

L'enchaînement des œuvres d'Albert montre qu'il n'entend pas autrement que ses contemporains la classification des sciences philosophiques.

I. *Métaphysique*. Partisan de la matière et de la forme, Albert donne à cette théorie organique un sens *péripatéticien*, mais il ne la conduit pas dans ses conséquences ultimes.

1° Sans employer le terme *materia*, Albert admet que les substances séparées (les anges) sont composées de parties substantielles, qu'il faut un *fundamentum* à leur forme, bien que ce fondement n'implique pas de rapports avec la quantité [2]). La doctrine d'Albert reviendrait ainsi à celle de S. Bonaventure, et se rattacherait à l'ancienne scolastique [3]).

2° Albert n'a pu complètement dépouiller sa métaphysique de la théorie de la pluralité des formes (IV, 1°), et dès lors ses enseignements sur l'unité de l'être n'ont pas la même portée que chez Thomas d'Aquin.

[1]) Cf. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. VII. — [2]) « Ergo necesse est ponere *substantiam communem* quae sit in eis ; et haec meo judicio non dicetur *materia*, sed *fundamentum*. » *In II l. Sent.*, dist. 3, a. IV. — [3]) C'est l'avis des éditeurs de S. Bonaventure, t. II, pp. 93 et 94.

On a justement fait observer [1]) que les solutions synthétiques du problème des universaux ont été formulées par Albert avant de l'être par Thomas d'Aquin, et dans le même sens (**287**).

II. *Théodicée.* Le concept de l'infinitude, complétant la notion aristotélicienne de l'actualité pure (**45**), est l'âme de la théodicée nouvelle. La distinction de la créature et du créateur est hautement affirmée, notamment à l'encontre d'Avicebron chez qui Albert, *le premier,* critique la doctrine de l'émanation [2]). D'accord avec ses prédécesseurs, Albert combat la doctrine de l'éternité de la matière, et montre l'impossibilité de la création éternelle (**293**).

III. *Physique.* L'étude du mouvement corporel et du changement substantiel des corps, d'après une évolution rythmique que domine la finalité, est imbue de l'esprit péripatéticien [3]) (**294**). Albert demeure fidèle par deux théories à l'ancienne scolastique :

1° Il reprend les *rationes seminales,* et par là s'écarte de la notion péripatéticienne de la matière première, simple potentialité ;

2° Sa doctrine de la permanence des formes élémentaires dans le mixte s'enchaîne à celle de la pluralité des formes [4]). On verra de même que, dans le composé humain, l'âme n'est pas *forma corporeitatis :* Albert manque des vues géniales que lui-même s'est complu à admirer dans son disciple.

[1]) WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus,* II, 357. — [2]) GUTTMANN, *op. cit.*, p. 83. — [3]) Cette finalité, dit Schneider, apparaît sous un jour néo-platonicien à certains endroits de l'Éthique et de la Métaphysique. « Toutes choses tendent vers le divin, c. a. d. le Souverain Bien, qui résume le bonheur suprême... Cette idée est approfondie par Albert dans le sens du néo-platonisme, sans qu'on voie qu'il ait eu conscience de s'écarter d'Aristote » *op. cit.*, p. 281. Mais si la théorie comme telle vient des néo-platoniciens, elle prend, ce nous semble, un sens *scolastique* et nouveau, parce que dépouillée de tout sens d'émanation. — [4]) Cette théorie est clairement développée dans le *de coelo et mundo,* Lib. III. tr. 2, c. 1, auquel nous renvoyons. Il y dit notamment : « Elementorum formae dupliciter sunt, scilicet primae et secundae. Primae quidem sunt a quibus est ESSE elementi substantiale sine contrarietate et secundae sunt a quibus est esse elementi et ACTIO. Et quoad primas formas, salvantur meo judicio in composito... et quoad secundas formas sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia. » Cf. *de generatione et corrupt.* L. I, tr. 6, c. 8. C'est la théorie d'Avicenne.

IV. *Psychologie*. Au rapport de son dernier historien [1]), la coexistence d'éléments augustiniens et arabes, mal combinés avec les idées fondamentales du péripatétisme, enlève à la psychologie d'Albert toute unité organique, et il n'est pas rare de voir le philosophe défendre dans le même ouvrage des idées opposées entre elles [2]).

1° Ame et corps. (303) — L'âme est la forme substantielle, c'est-à-dire la première actualité du corps humain (Aristote). Il n'y a pas trois âmes en nous, comme le disaient les pluralistes conséquents, mais un *seul principe vital*. Cependant, par une inconséquence manifeste, Albert ne rattache pas à l'influence déterminatrice de l'âme l'état de corporéité ; bien qu'on ne trouve dans ses traités aucune mention de la *forma corporeitatis* [3]). L'âme est forme substantielle suivant la totalité de son être, et notamment toutes ses facultés intellectives sont immanentes (contre Averroës). Sur le point de savoir si l'union de l'âme est immédiate, comme l'exige le péripatétisme, ou bien s'opère par des intermédiaires (media) ainsi que l'admettent certains augustiniens, Albert se rallie alternativement aux deux solutions opposées [4]).

2° Considérée en elle-même, l'âme est réellement distincte de ses facultés. Elle est immatérielle, et dès lors immortelle, principalement à raison de l'indépendance de ses opérations supérieures vis-à-vis de la matière (preuve aristotélicienne).

3° Il y a trois groupes de facultés, répondant aux opérations de la vie végétative, sensitive (connaissance et appétit), intellectuelle (connaissance et volonté). La vie végétative comprend les *potentiae nutritiva, augmentativa, generativa,* dont le savant dominicain étudie longuement le fonctionnement. Dans les plantes, l'âme végétative apparaît par un épanouissement de la *ratio seminalis,* et il en est de même dans l'animal ; mais l'âme humaine, qui renferme en elle les perfections des principes vitaux inférieurs,

[1]) SCHNEIDER, *op. cit.,* pp. 2 et suiv. — [2]) *Op. cit.,* p. 8. Sources de la psychologie d'Albert : La *Summa de homine,* exposé systématique, et des passages de la *Summa theologica,* auxquels il faut joindre les Commentaires des traités psychologiques d'Aristote. — [3]) *Ibid.,* p. 27. — [4]) *Ibid.,* p. 36.

est créée par Dieu. — Les facultés sensibles sont, les unes externes *(vires apprehensivae de foris)*, et parmi elles Albert range le *sensus communis ;* les autres internes *(v. a. deintus, imaginatio, aestimatio, memoria, reminiscentia)*. On trouve de longues dissertations psycho-physiologiques sur le rêve, l'état de sommeil et de veille *(proprietates animae sensibilis)* et les fonctions du cerveau. Quant aux facultés intellectuelles, les intellects agent et possible, Albert les traite en péripatéticien, et son idéologie sera reprise par son disciple [1]). Le monopsychisme arabe, sous ses diverses formes, est l'objet de réfutations réitérées. (**300**)

Sur les facultés appétitives et principalement sur la volonté, la doctrine d'Albert est chancelante. La liberté apparaît, tantôt comme la prérogative fondamentale de l'*intellectus adeptus* (c. a. d. l'intelligence nantie de la science), tantôt comme celle de la *libera voluntas*. C'est la lutte du point de vue intellectualiste (Aristote) et volontariste (Augustin) : elle engendrera au milieu du XIIIe siècle de longues controverses sur la noblesse hiérarchique des facultés psychiques (**302**).

270. Disciples d'Albert. — Albert le Grand fit école. JEAN DE FRIBOURG, HUGUES DE STRASBOURG, JEAN DE LICHTENBERG, ont suivi ses doctrines. Gilles de Lessines fut son élève (**313**). Si on excepte Thomas d'Aquin, qui occupe un rang à part, le plus fidèle et le plus significatif des disciples d'Albert est ULRIC DE STRASBOURG, ou Ulric Engelberti. Il recueillit ses leçons à Cologne, devint lecteur en théologie à Strasbourg (après 1248) et provincial. En 1277, l'année même qui vit condamner certaines doctrines thomistes, il se rendit à Paris pour conquérir le titre de *magister*, mais y mourut sans avoir pu s'élever au-dessus du baccalauréat.

La *Somme* d'Ulric est entachée des mêmes imperfections que l'œuvre de son maître. Sa publication fournira un document nouveau pour l'étude de la transition doctrinale entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

[1]) *Op. cit.*, p. 233.

271. Sources et Bibliographie. — L'édition des œuvres d'Albert, entreprise par le dominicain Jammy, comprend 21 in-f° (Lyon, 1651). Réimprimée par Borgnet à partir de 1890. (36 vol.) Aucune de ces édit. n'est critique, et l'authenticité des diverses œuvres n'est pas définitivement établie. — Biographie : DE LOË, *De vita et scriptis B. Alberti Magni*, ds Anal. Bollandiana, t. 19, p. 257 et t. 20, p. 273. Enumerat. de ttes sources anciennes relatives à la vie d'A. du XIV[e] au XVI[e] s., édit. d'une vie inédite de 1483. Tableau succinct des *regesta* d'A. très complet. Ces documents servent de préambule à la vie d'A. qu'entreprendront les Bollandistes. Utilisant ces données, MICHAËL, *Gesch. d. deutschen Volkes während d. XIII Jahrh.*, III (1903) donne une biographie détaillée d'A., où il reprend et complète un article de Zeitsch. f. Kath. Theol. (t. 25, 1901, pp. 37 et 181). — G. VON HERTLING, *Alb. Magnus*, Festschrift (Bonn, 1880); VAN WEDDINGEN, *A. le Grand, maître de Thomas d'Aquin* (Bruxelles, 1881). Ces deux brochures contiennent des considérat. génér. De même l'art. de MANDONNET, ds Dictionn. Théol. cathol. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts d. Grossen nach d. Quellen dargestellt*, I. Teil (Beitr. z. Gesch. Phil. Mitt., IV, 5). Excellente monographie, n'étudie que les éléments péripatéticiens. Les éléments néo-platoniciens et augustiniens feront l'objet d'une suivante étude.

M. GRABMANN, *Studien ü. Ulrich von Straszburg*. 1. Leben u. Persönlichkeit U. v. S. (Zeitsch. f. Kath. Theol., 1905). Annonce que M. Muller de Strasbourg prépare une édit. crit. de la Somme.

§ 2. — *Saint Thomas d'Aquin et la synthèse scolastique*

272. Vie et Œuvres. — Fils de la grande famille des comtes d'Aquin, THOMAS naquit en 1227 [1]), et reçut sa première instruction au Mont-Cassin. A partir de son entrée dans l'ordre de S. Dominique (1243), sa vie fut étroitement liée à celle d'Albert le Grand. Il suivit son maître à Paris en 1245, à Cologne en 1248. En 1252 on retrouve S. Thomas à Paris. C'est la période de ses leçons publiques, comme bachelier d'abord, puis comme maître. C'est aussi la période de ses revendications du droit des mendiants, et de sa polémique contre G. de S. Amour. La reconnaissance officielle de son titre de *magister* en 1257 (et de celui de S. Bonaventure, cf. n° **253**) termine, à l'avantage des réguliers, les oppositions suscitées contre eux par les théologiens séculiers. Après un séjour en Italie (à partir de 1260/61), où il se lia d'une étroite amitié avec Réginald, Thomas revint une seconde fois comme professeur aux écoles parisiennes (fin 1268 ou début 1269) : ce retour exceptionnel d'un maître dominicain au couvent de Paris ne s'explique que par sa brillante réputation et la gravité des luttes

[1]) Le lieu de sa naissance est discuté. Roccasecca et Belcastro se disputent l'honneur de lui avoir donné le jour. En faveur de Roccasecca, v. PELLEGRINI et SCANDONE, *Pro Roccasecca, patria di S. Tommaso d'Aquino*, Napoli 1903. Scandone publie une généalogie de la famille d'Aquin. Du même : *Documente e Congetture sulla famiglia e sulla patria di S. T.*, Napoli 1901.

doctrinales engagées [1]). Quand, sur l'ordre de ses supérieurs, Thomas retourna pour la seconde fois en Italie (1272), il laissa de vifs regrets dans le monde des artistes ou des philosophes. C'était le moment des agitations averroïstes entretenues dans la faculté par Siger de Brabant, et Thomas d'Aquin était le meilleur soutien scientifique du groupe scolastique. Les maîtres de la faculté nous apprennent que Thomas, en les quittant, promit de leur envoyer des ouvrages philosophiques qu'il avait en projet ou en préparation. Des écrits cités, le *de cœlo et mundo* nous est seul parvenu [2]).Vainement le recteur et les maîtres de la faculté des arts s'essayèrent à obtenir le retour de Thomas : celui-ci fut chargé d'organiser un *studium generale*, à Naples, probablement sur les instances du roi Charles d'Anjou. Il mourut en 1274, âgé de 48 ans, sur le chemin de Lyon, où Grégoire X l'appelait pour éclairer de ses lumières les travaux du concile.

Il faut établir un classement parmi les ouvrages inscrits sous le nom de S. Thomas.

1° Ouvrages authentiques : *Summa theologica* (inachevée ; la dernière partie, *tertia pars*, s'arrête après la question 90. A diverses éditions est joint un supplément, rédigé d'après les Comment. sur le 4me livre des Sentences de Thomas, et dont l'auteur est incertain. On cite les noms de Pierre d'Auvergne et d'Albert de Brixia. V. Quétif-Echard, *Scriptores*, I, 291 et suiv.) ; *Summa philosophica contra Gentiles ; Quaestiones disputatae ; Quodlibet ;* — les commentaires des traités aristotéliciens : *de interpretatione* (inach.), *analyt. poster., Physic., de coelo et mundo* (n'est authentique que jusqu'au L. III, l. 8), *de generat. et corrupt., meteororum, de anima* (d'après le catalogue de Baluze, le 1er l. n'est pas de S. Thomas), *parva naturalia* (inach.), *metaphysic., ethic., politic.* (les 2 prem. livres et les 8 prem. chap. du 3me l. sont authentiques, le reste est douteux) ; — les commentaires sur le *Livre des causes*, sur les *4 livres des sentences*, sur Boèce *de hebdomadibus* et *de trinitate ;* — les opuscules *de ente et essentia, de eternitate mundi, de substantiis separatis* (inach.), *de spiritual. creaturis, de unitate intellectus contra averroistas, de operation. occultis, de principio naturae, de regno, de judiciis astrorum, contra impugnantes Dei cultum* (réponse au *de periculis novissimi temporis* de G. de St-Amour), *de perfectione vitae spiritualis, contra doctrinam retrahent. a relig., de motu cordis, de mixtione elementorum, contra errores Graecorum, de rationibus fidei, de natura materiae, de principio individuat., de proposit. modalibus, de fallaciis* (ces 4 dern. opusc. ne sont pas cités par Baluze) ; — le *de regimine principum* (seuls les 2 prem. l. pourraient lui appartenir, non les 2 derniers) ; — le *compendium theologiae* (inach.), *de articulis fidei et sacram., de forma poenitentiae, de sortibus*, une lettre à la duchesse de Brabant *de regimine Judaeorum, catena aurea*, divers commentaires sur l'Écriture sainte.

[1]) MANDONNET, *op. cit.*, pp. CII et CIII. — [2]) *Chartul.*, I, 504-5. Cf. MANDONNET, p. CCXVI. Le *de cœlo et mundo* est complété par ou d'après Pierre d'Auvergne, maître de la Faculté.

2° Ouvrages douteux et non authentiques. Citons : *de pulcro et bono*, comment. sur les noms divins du pseudo-Denys, *Totius logicae summa*, un commentaire écourté sur les Sentences, *de potentiis animae, de natura syllogism., de inventione medii, de demonstratione, de natura accidentis, de natura generis, de pluralitate formarum* (divers traités sur les formes ont été faussement attribués à S. Thomas), *de intellectu et intelligibili, de universalibus, Eruditio principum, de professione monachorum, de usuris* [1]). Plus tard, on inscrit aussi sous le nom de Thomas plus d'un compendium rédigé par quelque disciple d'après la doctrine authentique du maître.

Voici quelques données sur la *chronologie*, insuffisamment connue, de ces œuvres : les *Comment. sur les Sentences* sont le premier grand ouvrage. Sont antérieurs peut-être (vers 1248-1252) le *de ente et essentia*, et *de principio naturae*, qui dateraient du séjour de Cologne. La *Summa contra Gentiles* est commencée à Paris (1[r] séjour) ; le *de substantiis separatis* n'est pas antérieur à 1260. De 1265-1268, rédact. de la 1[a] Pars de la *S. Theol.* ; 1261-1264 *Quaestio disputata de anima*. Du second séjour à Paris datent : *de spiritual. creaturis* ; *Quodlibet* (le premier date de 1269) ; de 1269 le traité sur la perfect. de la vie spirituelle ; le *de coelo et mundo* est postérieur à 1270 [2]).

Les deux sommes, les *Quaestiones disputatae*, les *Quodlibet*, divers opuscules et les commentaires d'Aristote intéressent spécialement l'historien de la philosophie.

273. Signification philosophique. — Thomas d'Aquin doit à Albert le Grand sa vocation philosophique et son initiation au péripatétisme, mais il dépasse son maître de la distance qui sépare le génie du talent.

1° *Sa connaissance d'Aristote.* A la paraphrase extensive, œuvre de vulgarisation, Thomas substitue un procédé plus critique, le commentaire littéral. C'est pour pouvoir l'entreprendre qu'il met tant de soin à se procurer des versions fidèles du texte grec (p. 258). La connaissance qu'il a du système d'Aristote est

[1]) Le catalogue de Baluze cite quelques œuvres non authentiques, mais rédigées d'après ses leçons ou ses prédications (alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem) : *lectura s. Paulum* ab XI cap. 1[ae] epist. ad Corinth., *s. Johannem, s. 4 nocturnos, collect. de Pater noster et Credo, de decem praeceptis, s. Mathiam, s. primum de anima.* — [2]) WITMANN, *Die Stellung d. hl. Thom. v. Aquin zu Avencebrol*, pp. 31, 38, 68, 71 ; MANDONNET, *op. cit.*, p. CII. Cf. JOURDAIN, *Philos. S. Thomas*, t. I. Suivant MARCHESI, *op. cit.*, pp. 67, 72, il n'aurait pas fait de commentaires d'Aristote avant 1261.

plus profonde que celle dont fait preuve Albert le Grand. De même,

2° Son *sens historique* est remarquable pour l'époque. Il est de ceux qui exposent avec le plus de fidélité les idées des philosophes grecs, des pères de l'Église, des philosophes arabes et juifs. Cependant le souci de faire servir leurs écrits, principalement ceux d'Aristote et de S. Augustin, à ce qu'il croit être la vérité, l'entraîne, à maintes reprises, dans des erreurs historiques et dans des défauts communs aux philosophes du moyen âge (**281**).

3° Les *qualités pédagogiques* qui brillent chez S. Thomas, attiraient autour de sa chaire séculiers et réguliers. Elles lui ont valu l'éloge de la faculté des arts et de plusieurs de ses contemporains [1]). Les deux Sommes ont été redigées pour servir de manuel d'étude, et on les adopta dans les milieux laïcs et religieux [2]).

La langue de S. Thomas est limpide et d'une précision scientifique. Son plan est systématique, exempt de gloses et de digressions ; ses explications sont concises ; aux idées les plus ténues il marque leur place dans l'ensemble ; la pensée va droit au but et vers ce but tout converge. S. Thomas étreint les difficultés, tandis qu'Albert le Grand devant elles se dérobe et se trouble.

4° Quant aux caractères qui marquent sa *doctrine* proprement dite, après que celle-ci aura été exposée, il sera plus facile de les fixer (**309**).

274. Signification théologique. — Thomas d'Aquin est le prince des théologiens du XIIIe s. Il *élargit* la doctrine ; sur une foule de questions présente des *solutions* neuves ou intégrées ; et surtout coordonne les données de la théologie catholique en une *systématisation* grandiose qui a fait l'admiration des siècles. On trouve chez Thomas les deux méthodes constructives de la théologie scolastique : la *méthode d'autorité* fondée sur l'Écriture,

[1]) G. de Tocco, son biographe, dit à ce sujet : « Sub cujus Doctoris lucida et aperta doctrina floruerunt quamplures magistri religiosi et saeculares propter modum docendi compendiosum, apertum et facilem. » (Bolland. Acta S. S. Martii, t. I, vita, cap. 4, n. 18, p. 663). — [2]) En 1319, un témoin au procès de canonisation déclare : « etiam laïci et parum intelligentes quaerunt et appetunt ipsa scripta habere », *ibid.*, p. 713.

fournit à la théologie ses arguments propres et nécessitants, la *méthode dialectique* [1]) ou l'autorité de la raison philosophique est subsidiaire et accessoire (181).

A cette seconde méthode, Thomas recourt avec une prédilection marquée, et dans l'apologie du dogme par la philosophie et le péripatétisme personne ne l'a surpassé. Grâce à cette compénétration de l'argument de raison et de l'argument de foi, la théologie prend, dans l'œuvre de S. Thomas, un caractère *spéculatif* et *rationnel* que pas un de ses prédécesseurs — y compris son maître — ne lui avait imprimé [2]).

275. Doctrines philosophiques. — L'exposé qu'on trouvera ci-dessous poursuit un double but : indiquer les doctrines organiques et fondamentales qui sont communes aux scolastiques du XIIIe s. et qu'on peut appeler la synthèse de la philosophie scolastique ; — noter les principales doctrines propres au thomisme [3]). Sans avoir la prétention d'épuiser tous les points de vue, nous étudierons successivement : sous forme de préliminaires, un ensemble de notions propédeutiques (I) ; — le contenu doctrinal proprement dit, à savoir 1° la logique (II) ; 2° la philosophie théorique : *a)* la métaphysique et la théodicée (III),

[1]) V. le Prologue du *Commentaire sur les Sentences*, art. V. Le P. Gardeil a bien exposé les relations de ces deux méthodes dans une étude sur *La Réforme de la théologie catholique. La documentation de Saint Thomas.* (*Revue thomiste*, mai-juin 1903), pp. 199 et suiv. — [2]) Un contemporain de S. Thomas, le dominicain RAYMOND MARTIN est l'auteur d'un traité d'apologétique et de polémique, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* (imprimé en 1687), dont plusieurs passages se retrouvent, presque littéralement, dans la *Summa contra Gentiles*. Raymond Martin se distingua dans l'étude de l'hébreu rabbinique et de l'arabe dans plusieurs écoles d'Espagne, où le chapitre provincial de Tolède (1250) avait décidé l'érection de chaires destinées à l'enseignement des langues orientales. Raymond utilise un grand nombre d'ouvrages arabes, notamment d'Averroës. Suivant l'hypothèse de M. Miguel Asin y Palacios, S. Thomas aurait connu l'ouvrage de Raymond Martin et tiré parti de ses connaissances de l'arabe, tout comme il fit son profit des connaissances helléniques de Guillaume de Moerbeke. *El Averroismo teologico de Sto Tomas de Aquino*, pp. 322-324. — [3]) Les théories communes aux scolastiques sont imprimées en caractères *ordinaires ;* les théories propres à S. Thomas ou à d'autres scolastiques en caractères *italiques*. On renverra à Aristote dans les matières où la scolastique s'inspire du péripatétisme.

b) la physique (IV) et spécialement la psychologie (V) ; 3° la philosophie pratique : *a)* la morale (VI), *b)* l'esthétique (VII). — Sous forme de conclusion : les caractères de la scolastique en général, et de la scolastique thomiste en particulier (VIII).

I. — NOTIONS PROPÉDEUTIQUES.

276. Résumé. — Ces notions comportent la division de la philosophie scolastique ; ses relations avec la théologie, avec les sciences particulières, avec la civilisation médiévale (notions réelles extrinsèques, cf. **107**) ; ses méthodes didactiques.

277. Division de la philosophie. — La philosophie, que tous les scolastiques entendent de la même façon (**106**), est soumise aussi, au XIII[e] s., à une division UNIFORME [1]), signalée mais non utilisée par Boèce, reprise par Hugues de S. Victor (p. 230), mise en honneur par Gundissalinus (**243**), complétée par R. Kilwardby (**263**). L'esprit péripatéticien y éclate (**34**), elle supplante entièrement la classification d'esprit platonicien (p. 138), et fournira les cadres de l'exposé doctrinal qu'on trouvera plus loin. [2])

278. Rapports de la philosophie et de la théologie. — Outre des relations d'origine et de discipline (**113**), il existe entre la philosophie et la théologie des relations doctrinales, qu'on trouve CODIFIÉES et JUSTIFIÉES dans les introductions des Sommes théologiques du XIII[e] s., mais qui étaient observées bien avant (**150**) :

1° Distinction des deux sciences (**106**), et par conséquent indépendance et autonomie complète dans les éléments qui les spécifient. Les scolastiques s'accordent à dire que le critère de la diversité des sciences n'est pas la diversité ou l'identité des matériaux mis en œuvre (objet matériel des sciences), mais la mise en œuvre même de ces matériaux (objet formel). Or l'OBJET

[1]) BAUR, *op. cit.*, p. 202, insiste sur cette unanimité des grands scolastiques.— [2]) V. p. 316, n. 2, *la division adoptée par S. Thomas.*

FORMEL de la théologie n'est pas celui de la philosophie : l'une étudie l'ordre surnaturel en tant que révélé par la parole de Dieu, l'autre soumet l'ordre naturel à l'investigation de la raison. La diversité de l'objet formel entraîne la diversité des PRINCIPES et de la MÉTHODE CONSTRUCTIVE. L'étude du dogme repose sur l'autorité, l'étude rationnelle de l'univers sur la démonstration scientifique.

2° Subordination matérielle, non formelle, de la philosophie vis-à-vis de la théologie. Cela veut dire que, les deux sciences gardant leur indépendance formelle, il y a certaines MATIÈRES où la philosophie ne peut contredire la théologie, à savoir celles dont s'occupent à la fois les deux sciences. Les scolastiques justifiaient cette subordination, parce qu'ils croyaient, d'une conviction profonde, trouver dans le dogme catholique la parole de Dieu, infaillible expression de la vérité. La vérité ou la fausseté de cette thèse — existence d'une révélation divine — n'est pas de la compétence du philosophe. Mais, posé la thèse, la conséquence n'est pas douteuse : la vérité ne pouvant renverser la vérité, la raison doit s'interdire d'aller A L'ENCONTRE du dogme. Le raisonnement qui impose cette attitude prohibitive n'est que l'application d'une loi universelle de solidarité qui régit les rapports de toutes les sciences envisageant sous un angle propre (objet formel) une réalité commune à plusieurs (objet matériel).

3° Coordination des deux sciences. La raison démontre, pour le moins, les motifs de crédibilité de la foi.

Ces théories ont chez S. Thomas une portée plus compréhensive que chez Albert le Grand ou chez tout autre de ses contemporains. Personne n'a poussé plus avant la compénétration de la philosophie et de la théologie : compénétration partielle de leur domaine ou de leur objet matériel ; car d'une part la raison démontre, par un effort intense de nos puissances naturelles, plusieurs vérités qui ont fait l'objet de la Révélation, et sont, par conséquent, du ressort de la théologie (par ex., l'existence et les attributs de Dieu) ; d'autre part, devant les mystères elle s'incline, mais au lieu de se détourner, respectueuse ou dédaigneuse, elle

montre que le suprarationnel n'est pas antirationnel. — Quant à la coordination des deux sciences, nous savons par quel large emploi de la méthode dialectique le théologien peut établir le mal fondé des objections faites contre la doctrine révélée et entreprendre l'apologie positive du dogme (274). *Philosophe, Thomas d'Aquin ne s'est pas cru positivement obligé de démontrer toutes les conclusions du théologien. Ses idées sur la création éternelle en fournissent un frappant exemple.*

279. **Rapports de la philosophie et des sciences particulières.** — Pour saisir ces rapports, il faut se pénétrer au préalable de la systématisation hiérarchique du savoir humain et de son couronnement par la philosophie. Les sciences particulières sont consacrées à l'étude détaillée de la nature, chacune d'elles s'occupant d'une catégorie d'objets, sous ce biais spécial qui fixe l'objet formel de la science. Conformément à l'idéologie scolastique (300), les sciences d'observation occupent le premier degré dans l'échelle du savoir. Et il suffit d'inspecter les règlements édictés par la faculté des arts de Paris en 1255 (p. 272), pour s'assurer que l'enseignement intégral comportait les matières scientifiques : astronomie, botanique, physiologie, zoologie, chimie et physique (au sens moderne). Mais ces connaissances encyclopédiques, fragmentaires, ANALYTIQUES, ne satisfont pas l'esprit. Suivant la conception aristotélicienne et scolastique, la science par excellence (sapientia), ou la philosophie, est une connaissance SYNTHÉTIQUE de la nature. Elle est une manière de tout savoir, en ce sens que la raison qu'elle abstrait domine l'immensité du réel, et se trouve être l'objet intelligible commun de toutes les choses de la nature. Cet objet intelligible commun est le mouvement, la quantité, l'être, qu'étudient respectivement la physique, la mathématique, la métaphysique — la trilogie des sciences spéculatives. Dans cette conception, les sciences expérimentales servent de préliminaires à la physique ou à l'étude philosophique de la nature [1]). A la morale se rat-

[1]) L'étude philosophique de la nature se distingue ainsi des encyclopédies scientifiques telles que le *Speculum* de Vincent de Beauvais, le *Grand Trésor*

tachent les études historiques, principalement l'histoire biblique, la science de l'éducation et une partie de ce grand département qu'on appelle les sciences sociales. Quant à la logique, elle a pour préliminaires la grammaire et l'étude logique des formes grammaticales. — De là résulte :

1° Que les sciences particulières avaient moins leur raison d'être en elles-mêmes que comme préparation au travail philosophique.

2° Que la philosophie est scientifique de par sa notion même. L'interprétation synthétique du monde matériel doit reposer à chaque stade sur l'analyse. Sans ce contact permanent avec le détail, elle serait dépourvue de réalité.

3° Qu'entre les sciences philosophiques et les sciences particulières, il n'y a pas de distinction de nature, les unes et les autres étant innervées par un même processus intellectuel, l'abstraction, mais une différence de degré, résultant du degré même d'abstraction.

4° Que telle est la science, telle sera la philosophie. Le moyen âge ne connaissait pas le départ entre ce qu'on appelle aujourd'hui connaissance vulgaire et connaissance scientifique. Des observations vulgaires, mais justes, ont pu conduire à des vues synthétiques légitimes ; des faits erronés ont naturellement engendré des généralisations factices.

280. Philosophie scolastique et civilisation. — La civilisation du moyen âge occidental est basée sur la domination de la foi catholique. De même qu'on établit sur le sentiment religieux les institutions politiques, les formes d'art, la vie privée et publique des citoyens, de même tout le savoir humain est ordonné d'après le principe fondamental de la convergence des sciences profanes vers la théologie. Ce principe ne supprime pas l'autonomie des sciences, mais règle leur hiérarchie. Il inspire l'organisation des écoles populaires, l'éducation chevaleresque, les règlements

de Brunetto Latini, le *de proprietatibus rerum* de Bartholemaeus Anglicus au XIV[e] s.

des universités, leur caractère ecclésiastique, les rapports existant entre maîtres et élèves, la hiérarchie des facultés. On a vu quelle place revient à la philosophie dans cette systématisation.

La scolastique a-t-elle influencé les autres éléments de la civilisation médiévale? Des œuvres comme celle de Dante montrent quel fut son empire sur la culture générale des esprits ; on a recherché ses répercussions dans les peintures et les sculptures, dans les dictons populaires [1]). Mais ces études, qui relèvent de la sociologie, sont à peine ébauchées.

281. Méthodes didactiques. — Fruit d'une lente évolution, les méthodes didactiques acquièrent au XIII[e] s. leur perfection suprême.

Nous connaissons les formes de l'ENSEIGNEMENT : la LECTIO, commentaire ou étude d'un livre dans laquelle on soumet le texte à une analyse synoptique pour l'expliquer sous forme d'exégèse (Thomas), ou de paraphrase (Albert). La QUAESTIO, plus libre d'allures, et qui apparaît dans les discussions ou disputes (p. 272). Au XIII[e] s. on peut y ajouter les SERMONS, qui plus d'une fois contiennent des dissertations philosophiques [2]).

Les LIVRES qui nous sont parvenus reflètent cette triple forme didactique. Il existe en outre des TRAITÉS qui n'ont pas été rédigés pour l'enseignement : on possède des monographies, des pamphlets de toute sorte [3]).

Le développement des matières traitées est soumis uniformément à un processus triadique (exposé du pour et du contre, solution et réponse aux objections), qui se rattache logiquement à la doctrine aristotélicienne de l'ἀπορία (cf. **38**, **174**, **249**). L'histoire de la philosophie occupe une large place dans l'exposé du pour et du contre; elle n'a d'autre raison d'être que de fournir

[1]) V. p. ex. WILLMANN, *Gesch. d. Idealismus*, II, 330. Il relève dans ZINGERLE, *Deutsche Sprichwörter d. Mittelalters* (Wien, 1864), des dictons reflétant l'idéologie scolastique. P. ex. « Erfahren macht Klug; Erfahrung ist der Narren Vernunft. » — [2]) V. p. ex. le Sermon de S. Bonaventure, *De humanae cognit. ratione* etc., p. XIII (v. n° **257**). — [3]) Les formes plus libres de la didactique philosophique apparaissent plus tard : exposés poétiques, sermons et écrits en langue vulgaire. Au XIII[e] s., Dante et Eckehart sont des exceptions.

un apport au service d'une doctrine qu'on croit être la vraie, et cette subordination de l'histoire, à qui on n'accorde pas de valeur propre, explique jusqu'à un certain point l'absence de critique dans la fixation du fait historique, le souci de plier les textes en faveur d'une thèse, au risque de dénaturer le témoignage qu'on invoque. Plus que jamais la forme syllogistique est en honneur. — Enfin le mélange des matières philosophiques et théologiques perdure; il tient à des causes profondes : à l'organisation pédagogique des universités et au génie propre de la civilisation du moyen âge. Ce mélange se manifeste principalement dans les leçons de théologie ; il fut défendu à maintes reprises aux artistes de faire des incursions sur le terrain théologique (notamment en 1272).

II. — LOGIQUE.

282. Logique. — Au XIII[e] s., comme aux siècles précédents, Aristote est le maître incontesté de la dialectique, et les grands scolastiques ne font que commenter sa pensée (**35-38**).

La logique n'est qu'un instrument du savoir, mais elle a des attaches étroites avec la métaphysique et la psychologie. Albert le Grand et ses successeurs affirment nettement ces rapports entre la science des concepts et la science de la réalité. La logique est une *scientia specialis,* le vestibulum de la philosophie à laquelle elle est sert de préliminaire, comme le dessin est préliminaire de la peinture. Conformément à cette théorie, on voit se perpétuer dans les écoles du XIII[e] s. des exercices dialectiques de tout genre, mais ces exercices servent de préparation à des controverses plus fécondes. La syllogistique conserve la place d'honneur. On y peut rattacher une méthodologie et une théorie sur la science, que la scolastique développe l'une et l'autre dans le sens de l'aristotélisme. La méthode analytico-scientifique est le nerf des recherches philosophiques. Il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire, *scientia non est particularium, singularium, corruptibilium* [1]) (cf. **300**).

[1]) S. THOMAS, *In II l. de anima,* 12.

La grande époque traite la dialectique à sa juste valeur. *On voit reparaître plus tard les excès des logiciens à outrance, mais alors la scolastique a dégénéré, et ces défaillances laissent intacte la synthèse doctrinale.*

II. — MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE.

283. Les catégories et les attributs transcendantaux. — La notion de la métaphysique est reprise d'Aristote (39). Bien qu'elle envisage l'être comme tel, et qu'à ce titre elle soit le produit de l'ultime abstraction, la métaphysique n'en a pas moins pour objet fondamental la substance des choses sensibles, et de la sorte elle est ancrée au roc vif de la réalité. A l'étude générale de l'être se rattache un chapitre nouveau, qui constitue un élargissement du péripatétisme et traite des notions transcendantales. Il faut entendre par là quelques aspects très généraux, telles l'unité, la bonté, la vérité (unum, verum, bonum) qui révèlent mieux ce qu'il faut entendre par ce concept à la fois simple et compréhensif de l'être.

284. L'acte et la puissance. — Comme dans le péripatétisme (41), la théorie de l'actuel et du potentiel occupe une position centrale. Plus grande même est son importance, la scolastique ayant poursuivi l'idée d'Aristote dans des applications et des conséquences insoupçonnées du Stagirite. L'acte et la puissance, et la notion congénère de mouvement (motus) sont avant tout une explication du devenir. Mais la doctrine s'élargit. Acte et puissance deviennent synonymes d' « être déterminé et être déterminable ». Affranchie de l'idée originaire de devenir ou de processus organique, la théorie est d'une applicabilité illimitée dans l'ordre réel, où elle pénètre toutes les compositions de l'être contingent, limité dans sa réalité [1])

[1]) On la trouve même dans d'autres domaines, comme la logique et la morale; et partout elle vise le même rapport primordial du déterminable et du déterminé : le genre est à l'espèce, l'action libre est à la fin subjective comme la puissance est à l'acte.

Le couple puissance et acte se trouve dans les compositions fondamentales de : substance et accident, matière et forme, essence commune et essence individualisée. S'y rattache aussi la théorie des causes.

285. Substance et accidents (40). — La réalité substantielle de l'être, fonds constitutif et auto-suffisant à « subsister » (puissance) reçoit des déterminations ontologiques adventices (actes), qu'on appelle accidents (ac-cidere). La scolastique reprend, avec des développements considérables, l'étude des neuf prédicaments accidentels, principalement de la qualité, de la quantité, de la relation, du temps et de l'espace.

L'étude de la qualité (accidens modificativum substantiae in seipsa) soulève d'importantes controverses négligées par Aristote, notamment celle de la distinction de la substance et de ses pouvoirs ou facultés d'opération. L'action peut-elle être substantielle chez l'être contingent ; ou celui-ci agit-il par l'intermédiaire de facultés ? Problème passionnant au XIIIe siècle, et dont la solution commande d'importantes matières de psychologie. Sur ce point les avis sont partagés. *S. Thomas enseigne la distinction réelle entre les facultés et la substance dont elles sont des qualités ; il invoque le caractère accidentel de toute activité dans l'être contingent, et la corrélation de nature qui doit exister entre cette activité et son principe prochain. Sa théorie est étroitement solidaire de son système métaphysique. Nous avons vu que d'autres scolastiques établissent des liens plus étroits entre la substance et ses facultés.*

286. Matière et forme. — 1° Origine et portée métaphysique. Purement cosmologiques dans leur sens originaire, les notions de matière et de forme ont été élargies chez les scolastiques comme chez Aristote (42, 1°) : dans l'ordre logique, formalis et actualis, materialis et potentialis sont synonymes.

2° Corrélation de forme et de matière dans l'ordre réel [1]). Les

[1]) Dans l'ordre logique, la corrélation des deux notions est absolue. Les notions de matière et de forme signifient alors le déterminable et le déterminant. Par ex., les concepts de genre et d'espèce représentent des aspects objectifs d'une même réalité, perfectibles l'un par l'autre.

scolastiques s'accordent sur la composition hylémorphique des substances corporelles, qui toutes sont constituées de matière (principe d'indétermination, puissance) et de forme (principe de détermination, acte). Mais on discutait vivement deux questions, dont la seconde surtout — et c'est la plus controversée — n'a pas arrêté l'attention d'Aristote (**42**, 3°).

a) La matière peut-elle exister sans une forme substantielle ? *L'ancienne scolastique avait une tendance à accorder à la matière première une réalité existentielle indépendante de la forme. Albert le Grand et surtout S. Thomas s'élèvent contre cette conception, qu'ils prétendent être destructive du péripatétisme. Thomas établit une si étroite dépendance intrinsèque entre les deux facteurs du composé corporel, que Dieu lui-même, impuissant à réaliser des contradictions, ne pourrait appeler à l'existence la matière première, l'indéterminé, sans une forme substantielle, principe de détermination : le potentiel, comme tel, ne peut être en acte. Au contraire, les émules de S. Thomas à Oxford et à Paris ne le suivaient point dans cette interprétation rigoureuse du péripatétisme.*

b) La composition substantielle s'étend-elle aux substances immatérielles, à l'âme humaine et surtout à l'être angélique, échelon intermédiaire dans la hiérarchie des essences entre l'homme et Dieu ? La scolastique a beaucoup étudié la vie angélique ; elle a bâti, sur les principes les plus purs de l'activité intellective et appétitive, une psychologie ou mieux une « eidologie » angélique qui n'a rien de commun avec les vagues indications d'Aristote sur les intelligences motrices des sphères du monde.

L'ancienne scolastique et surtout les écoles franciscaines établissent une convertibilité absolue dans l'ordre réel, entre l'acte et la puissance, la forme et la matière, et dès lors considèrent la composition hylémorphique comme l'apanage obligé de la substance contingente. S. Thomas fut le premier à s'élever contre cette doctrine, dont son maître lui-même avait subi l'ascendant (**269**, I). *Il est intéressant de remarquer que, tandis que S. Bonaventure et ses disciples se réclament de S. Augustin comme d'un*

parrain autorisé de leur théorie, S. Thomas, dans le de substantiis separatis, ramène celle-ci à ses origines véritables [1]) *: elle est, dit-il, d'importation juive, et la philosophie du Fons vitae, au lieu d'être une source de vie, véhicule une eau viciée qui corrompt le pur courant du fleuve aristotélicien* [2]).

A la doctrine d'Avicebron, Thomas oppose la théorie plus conforme au péripatétisme de la simplicité de l'être immatériel : dans les substances CORPORELLES *seules, la matière première entre comme élément constitutif ; elle est le fondement de la diffusion spatiale, de la multitude, et en général de l'imperfection des corps.*

L'ange est donc une forme séparée. Voici comment Thomas s'explique : Puisque la forme actualise la matière et confère au composé sa perfection, et non inversement, on ne découvre aucune contradiction dans le concept de formae subsistentes, excluant toute union avec la matière. Ces intelligences séparées, intrinsèquement possibles, n'en sont pas moins contingentes et finies, car elles sont mélangées d'acte et de puissance ; leur essence est limitée par leur existence. « Quia forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse, necesse est quod ipsum esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter [3]) ».

3° Fonctions de la forme et de la matière. La scolastique ne fait ici que reprendre et développer le péripatétisme (**42**, 2°). La matière est fonds passif et homogène, substance incomplète, placée sur la ligne médiane de l'être et du non-être, mais elle n'est pas éternelle, pas plus que le mouvement (**293**, 2°). La forme est cause constitutive de l'être, norme de sa perfection, principe de son intelligibilité, source de ses activités [4]), siège des inclinations naturelles de l'être vers la fin. Elle est aussi principe

[1]) WITMANN, *Die Stellung d. hl. Thom. z. Avencebrol*, p. 40. — [2]) Cf. DE WULF, *Le traité de unitate formae* etc. Introduction, pp. 20-21. — [3]) *Summa theolog.*, 1ª, q. 7, a. 2. *Certains scolastiques, surtout aux périodes suivantes, admettent même la possibilité d'êtres corporels simples, à savoir les corps célestes* (**295**). — [4]) La substance ou l'essence considérée comme principe interne et foncier des activités de l'être s'appelle NATURA ; c'est par la forme (id quo) que l'essence totale (id quod) remplit ce rôle.

d'unité, et on comprend que dans l'être corporel, elle fait converger vers une substance unique les éléments diffus de la matière étendue.

Ici se pose une controverse par laquelle la scolastique renchérit sur Aristote, et qui occupe dans la seconde moitié du XIIIe s. une place considérable : Quelle est la portée de cette fonction unitive de la forme? Un être est-il susceptible de recevoir la détermination intrinsèque de plus d'une forme substantielle ?

On a vu plus haut que la théorie de la pluralité des formes était profondément ancrée dans les écoles de l'ancienne scolastique, au moment où parut S. Thomas [1]. *Lui-même, semble-t-il, en aurait subi l'influence, dans ses premières années d'étude. Les commentaires sur les Sentences, où l'on relève d'ailleurs plus d'une particularité de facture qui disparaît dans les ouvrages ultérieurs, contiennent quelques textes écrits d'une main hésitante, et qui semblent considérer la corporeitas comme la prima forma substantialis des corps* [2]. *Mais dans la suite, tout le long de ses nombreux ouvrages, S. Thomas affirme l'unité de la forme substantielle, avec un luxe et une force de raisons qui ne laissent aucun doute sur sa pensée et que les circonstances justifient. Entr'autres arguments métaphysiques, l'unité de forme est mise en rapport avec l'unité transcendantale de l'être (nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam per quam habet res esse* [3]*), et avec la notion même d'être substantiel ; en physique, elle explique la génération et la corruption intégrale des substances ; en psychologie, la solidarité des fonctions vitales, l'identité de l'homme vivant et de l'homme ressuscité, etc.* [4].

La théorie de l'unité des formes a de profondes répercussions dans le thomisme, et elle cimente entre elles une foule de doctrines. S. Thomas ne la doit ni à son maître qui l'entendait autrement,

[1] *J. Peckham dira encore à son sujet : tenuit hactenus totus mundus.* EHRLE, *J. Peckham* etc., p. 178 (n° 240). — [2] *In I l. Sent.*, d. VIII, q. 5, a. 2 et *In II l.*, d. III, q. 1, a. 1. V. DE WULF, *Le traité de l'unité des formes de G. de Lessines*, Chap. III : L'innovation principielle du thomisme. — [3] *S. Theol.*, q. 76, a. 3, c. — [4] DE WULF, *ibid.*

ni aux averroïstes[1]*), mais à une pénétration personnelle du génie péripatéticien de la scolastique.*

C'est encore aux Arabes et à Avicenne, et non à S. Augustin, que Thomas reproche la mise en circulation de la doctrine pluraliste.

287. Essence commune et essence individualisée. — 1° L'individuel et l'universel (Cf. 43, 1°). La lutte des universaux est apaisée au XIII[e] s. ; et la scolastique se repose unanimement dans la solution déjà acquise à l'issue du XII[e] s. « L'individuel est la vraie. substance, l'universel tire sa forme pleinement indépendante du travail subjectif de notre esprit. » Les plus subtiles dialecticiens reproduisent ces apophthegmes scolastiques, Duns Scot lui-même n'y contredit pas. *Mais personne n'est plus précis ni plus logique en ces matières délicates que le Docteur angélique. Pour rendre hommage à ses qualités d'exposition, et non pour lui donner les honneurs d'une découverte, la postérité appela ce réalisme modéré du nom de réalisme thomiste* (p. 163). *Au demeurant, c'est de toutes les solutions du problème des universaux, celle qui s'harmonise le mieux avec la philosophie scolastique.*

Faisant sienne une formule qui circulait dans le répertoire des écoles, S. Thomas résume ainsi, à la suite d'Albert le Grand et d'Avicenne[2]*), les relations de l'individuel et de l'universel : On peut considérer la réalité des essences dans un triple état : ante rem, in re, post rem. Les universaux* ANTE REM *sont définis dans la théorie de l'exemplarisme, avec une largeur de vues tout augustinienne, qui tranche sur le système erroné d'Avicenne. Les universaux* IN RE *traduisent la face physique du problème ou la théorie de la* SEULE *subsistance des individus et du principe de*

[1]) *V.* 312. *les insinuations de J. Peckham à ce sujet.* — [2]) Cf. p. 246. *Ces formules apparaissent déjà chez Proclus In Euclidis element.* prol. II, p. 51, ed. Friedlein (Lipsiae, 1873) : κατὰ γὰρ ταύτας οἶμαι τὰς τριπλᾶς ὑποστάσεις εὑρήσομεν τὰ μὲν πρὸ τῶν πολλῶν, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν καὶ κατηγορίαν ὑφιστάμενα. Et plus haut : ἐν τοῖς καθ᾽ ἕκαστα,... πρὸ τῶν πολλῶν... ἀπὸ τῶν πολλῶν.

leur individuation [1]) ; *les universaux* POST REM *visent l'élaboration subjective que fait subir aux essences le travail de l'esprit, quand il les considère indépendamment de leurs conditions individuelles. Formellement (formaliter), l'universel n'existe que dans l'esprit, mais il a son fondement (fundamentaliter) dans les choses* [2]).

A part les terministes du XIVe s., qui nient la valeur réelle de nos représentations universelles et chez qui apparaissent les premiers symptômes de la décadence, les scolastiques distinguent dans toute substance créée, entre les déterminations essentielles qui se retrouvent, semblables, chez tous les représentants d'une espèce, et les déterminations individualisantes, différenciant les êtres entre eux. Les premières sont aux secondes ce que le déterminable est au déterminant, la puissance à l'acte.

Quelle est la distinction qui les sépare ? *Pour S. Thomas, les concepts de l'essence spécifique et de l'essence individuelle répondent à des réalités constitutives différentes de la chose (distinctio realis). D'autres ne voient dans cette diversité que des distinctions de pure raison ; Duns Scot introduit en cette matière une distinctio formalis a parte rei* (329). *Personne n'ose renouveler l'audacieux langage de G. de la Porrée* (p. 207).

Mais un autre problème se pose et nul n'est plus discuté au XIIIe s. : quel est

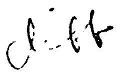
2° Le principe d'individuation (43, 2°) ? En d'autres termes, s'il faut concilier la fixité et la similitude des essences avec la diversité merveilleuse de leurs individuations, d'où vient qu'il y a de nombreux individus dans une même espèce ? Voilà une controverse scolastique par excellence, puisqu'elle présuppose, au moins dans certaines limites, la solution péripatéticienne du problème des universaux. Les philosophes médiévaux admettent

[1]) *Thomas expose en ces termes l'erreur fondamentale du réalisme exagéré, définitivement ruiné dans sa forme outrancière. « Credidit (Plato) quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito, et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. » S. Theol.* 1^a^, q. 84, art. 1. — [2]) *In lib. Sent.* I. D. 19, q. 5, a. 1.

tous que le fondement de l'individuation doit être essentiel et intrinsèque ; mais la discussion surgit quand il s'agit de savoir si c'est la matière ou la forme, ou l'union des deux principes qui exige l'individuation des êtres.

Nous retrouvons chez Thomas le système aristotélicien, mais amplifié et perfectionné à tel point que la partie d'emprunt s'efface devant les idées innovées. Aristote a montré pourquoi la forme, principe indivisible, ne se multiplie pas par elle-même ; il a laissé dans l'ombre les fonctions de la matière dans l'individualisation. Le principe de l'individualisation, suivant S. Thomas, n'est pas la matière dans un état d'indétermination absolue, ainsi que l'ont répété trop souvent d'inhabiles interprètes du thomisme, pour le surprendre en flagrant délit de contradiction. C'est la « materia signata », c'est-à-dire la matière première, affectée d'une aptitude intrinsèque à se répandre dans telle étendue déterminée [1]). *Comme le processus naturel repose sur une proportion adéquate entre la forme et les dispositions de la matière, il suit qu'un changement dans ces dispositions, sous l'action du milieu, exige une information nouvelle. Et dans ce sens, la matière première d'un sujet naturel, emporté dans le tourbillon des transformations, est le principe d'individuation du type immédiatement consécutif.*

On comprend dès lors que pour Thomas, il n'est question d'individuation que dans le monde corporel. Plus logique que le Stagirite [2]), *il tient que dans la hiérarchie des formes séparées chaque individualité constitue toute son espèce. Quant aux corps célestes, composés de matière et de forme et cependant uniques en leur espèce, il faut se reporter aux idées générales de la physique scolastique, pour comprendre la pensée du Docteur.* (295)



288. Essence et Existence. — Cette composition, laissée dans l'ombre par Aristote, fait l'objet de délicates discussions. Il ne s'agit point de rapporter le CONCEPT d'essence à celui d'exis-

[1]) V. *l'opusc. de principio individuationis. Même théorie chez Albert le Grand, mais nuancée par la doctrine des « rationes seminales ».* — [2]) Cf. ZELLER, *Die Philos. d. Griechen*, II, 2, p. 339, n. 3.

tence, ni une essence POSSIBLE à une essence EXISTANTE : on ne conteste pas qu'il y ait une différence réelle entre les termes de ces comparaisons. Mais on peut poursuivre l'analyse, et se demander si, DANS UN ÊTRE ACTUEL, autre chose est sa réalité fondamentale et constitutive (essentia, quod est), autre chose l'acte même par lequel cette réalité existe (esse, quo est).

Les avis des docteurs sont partagés. S. Thomas souscrit à la thèse de la distinction réelle, et voici la substance de sa doctrine : en Dieu seul, acte pur, l'essence est d'exister. Dans la créature, au contraire, spirituelle ou matérielle, cette perfection qui s'appelle EXISTER *est resserrée et circonscrite endéans les limites mêmes de l'essence qu'elle détermine* [1]). *L'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte* [2]). *Or, l'être n'est actué que dans la mesure où il est capable d'actuation ; car le degré d'être se mesure à la puissance correspondante. Donc, une essence contingente ne peut recevoir l'actualisation existentielle que dans les limites mêmes de sa contingence.*

Cette thèse n'est pas une trouvaille de Thomas d'Aquin, puisqu'on la rencontre chez maint représentant de l'ancienne scolastique [3]). *Mais personne n'en a mieux pénétré la profondeur. Et si on considère l'architecture générale du thomisme, on est frappé du rôle organique et unificateur de cette thèse vis-à-vis d'autres thèses principielles de la scolastique. La distinction réelle de l'essence et de l'existence met en relief la contingence de la créature ; elle sauvegarde l'unité d'existence dans les êtres composés de matière et de forme, c'est-à-dire d'éléments consubstantiels incomplets et irréductibles, et dans les êtres qui exercent leurs activités par des facultés réellement distinctes entre elles.*

289. Causes de l'être. — Cette étude se poursuit d'après les données d'Aristote (44). L'être, dans son état substantiel ou acci-

[1]) « *Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis.* » *(De ente et essentia,* cap. 6). — [2]) V. CAJETAN, au commentaire de ce passage. — [3]) V. la dissertation de SCHINDELE, citée n° 310. Suivant l'auteur (p. 9), Thomas s'inspire du pseudo-Denys et de Boèce. Notons que si l'idée de participation d'être se rencontre chez le pseudo-Denys, on n'y trouve pas l'étude comparée de l'essence et de l'existence.

dentel, existe en ses causes ou en puissance, avant d'apparaître en acte ou en réalité[1]). Cette réalisation, qui s'opère par le mouvement, aucun sujet ne peut se la conférer à lui-même : Quidquid movetur ab alio movetur (cause efficiente). On verra comment la doctrine de la création a modifié la théorie aristotélicienne de l'éternité de la matière et du mouvement. Sous l'influence de la cause efficiente, le sujet (matière), en puissance d'une perfection (forme), s'en revêt de fait. Par leur compénétration intime, en se donnant l'un à l'autre, sujet récepteur et détermination reçue exercent sur l'être nouveau, ou sur son nouvel état, une causalité de constitution. Ils sont causes constitutives, soit de la substantialité même (cause matérielle première, cause formelle substantielle), soit de quelque manière d'être consécutive à la substantialité (cause matérielle seconde, cause formelle accidentelle). Enfin la cause efficiente subit l'attrait d'un bien à réaliser (cause finale), et c'est dans cette direction qu'elle développe son pouvoir d'agir. La sollicitation de l'efficience par une finalité éclate dans l'ordre merveilleux et la beauté de l'univers. Si l'ordre était une rare exception, il pourrait résulter d'une rencontre fortuite de causes motrices. Au contraire, sa permanence et son universalité sont inexplicables, sans une tendance interne des agents à assurer, par la coordination de leurs actions, la réalisation des desseins de la nature. Le théorème de la finalité est, dans la scolastique, le couronnement de la philosophie de l'être.

290. Comment la théodicée se rattache à la métaphysique. — La métaphysique, qui dans les substances corporelles, objet propre du savoir humain (300), saisit l'être à part de la matière (immatériel par abstraction ou négatif), fournit du même coup une série de connaissances applicables, par analogie, à l'immatériel positif ou par nature. Ainsi se trouve justifiée la

[1]) « *Quamvis autem causae sint quatuor, tres tamen earum scilicet efficiens, formalis et finalis concurrunt in idem, unde relinquitur quod ordo naturae sit duplex, unus quidem secundum rationem causae materialis..... Alius autem ordo naturae est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia.* » S. THOMAS, *Quodl.* a. 19, c.

dénomination de théologie (rationnelle) que l'on rencontre chez Aristote, chez les Arabes et parfois chez les scolastiques, comme synonyme de métaphysique.

On trouve déjà chez Aristote la grande classification des êtres en deux catégories : d'une part, les êtres mélangés d'acte et de puissance, ceux qui, avant de posséder une perfection, s'en trouvent privés dans un premier état ; d'autre part, l'acte pur, exempt de toute potentialité, ou Dieu (45). Les docteurs médiévaux ont su compléter ces données aristotéliciennes, les approfondir et les transporter sur des domaines inconnus d'Aristote. En les rapprochant de quelques théories des Pères de l'Église et surtout de S. Augustin, ils ont édifié une théodicée nouvelle dont voici la principale innovation : A la notion péripatéticienne d'un moteur immobile, impassible dans son auto-contemplation, a succédé la théorie de l'Être « a se », infini dans son actualité.

291. Preuves de l'existence de Dieu. — *Sauf quelques esprits défiants, appartenant à l'époque de décadence,* tous les scolastiques admettent que l'étude du monde contingent démontre l'existence de Dieu (preuves a posteriori). On renforce la preuve aristotélicienne du premier moteur : l'actuel est toujours avant le potentiel ; le premier, dans l'absolu, est l'être achevé sans lequel aucune actuation ne serait réalisable. Plusieurs autres démonstrations sont prises chez S. Augustin, *mais tous les scolastiques n'admettent pas la preuve favorite du philosophe africain, tirée de l'universalité et de l'immutabilité des premiers principes* (100). *S. Thomas rejette le raisonnement a priori de S. Anselme. Et on peut dire que tous les grands scolastiques en font autant, si on songe aux réserves faites par Bonaventure, le plus anselmien parmi les docteurs du XIIIe s.* [1]) (cf. p. 303).

292. Dieu considéré en lui-même. — Seule l'observation des créatures nous instruit sur l'essence divine. La raison

[1]) « Nous trouvons donc bien dans les docteurs du grand siècle de la scolastique des enseignements approchant plus ou moins de la manière de voir de saint Anselme. Mais tous ajoutent à ces enseignements des réserves, qui en atténuent les principaux défauts. » DOMET DE VORGES, *S. Anselme,* p. 295.

démontre, en effet, que toutes les perfections créées se trouvent en Dieu d'une manière éminente (eminenter). *Nous connaissons les perfections de Dieu, dit S. Thomas, par des concepts analogiques. Ses attributs découlent, en un long corollaire, de son existence substantielle (esse per essentiam).* Ainsi Dieu est science parfaite ; il est aussi vouloir parfait, alors qu'Aristote ne dit rien de cet attribut (46) ; de plus, aucun doute ne plane sur sa personnalité.

La multiplicité des perfections divines s'évanouit dans l'unité de l'infini. *Mais tous les scolastiques n'entendent pas de la même manière la diversité des perfections, non plus que leurs rapports de prééminence. S. Thomas établit entre les attributs divins une distinction virtuelle (distinctio rationis cum fundamento in re), et, fidèle à son intellectualisme, accentue le rôle de la science de Dieu* (302).

293. Dieu et le monde. — Ici, de nouvelles différences surgissent entre le péripatétisme et la scolastique : la subordination absolue de l'être mélangé d'acte et de puissance vis-à-vis de l'actualité pure, supprime l'inexplicable dualisme du fini et de l'infini auquel se heurtent Aristote et une partie des philosophes anciens [1]). Elle sauvegarde aussi la distinction substantielle de Dieu et du monde. La scolastique est l'ennemie jurée du panthéisme, quelque forme qu'il revête. Tous les docteurs s'accordent à réfuter non seulement les systèmes panthéistes grecs dont ils ont connaissance, mais le panthéisme matérialiste de David de Dinant et de ses sectateurs, et la doctrine émanative d'Avicebron, d'Avicenne et d'Averroës [2]).

La subordination du monde à l'égard de Dieu se manifeste dans la triple théorie de l'exemplarisme, de la création et de la Providence.

[1]) Et c'est là, dit RITTER (*Gesch. d. Philos.*, VIII, 251), un progrès remarquable : «darin musz man einen bedeutenden Fortschritt erkennen». Cf. WILLMANN, *op. cit.*, II, 340. — [2]) Puisque la scolastique rejette l'idée organique du plotinisme (à savoir l'émanation), nous ne comprenons pas comment M. Picavet a pu écrire un livre récent pour soutenir que Plotin et non Aristote est le maître de la scolastique. (*Esquisse d'une histoire des philosophies médiévales*, 1905).

1° L'exemplarisme. En cette matière, S. Augustin est le maître incontesté de la scolastique (**100**, 2°). Dieu connaît les êtres du monde, indépendamment de leur existence dans le temps. Avant de réaliser l'univers, il en a conçu le plan grandiose ; car il a tout fait avec poids et mesure (Pythagore). *Les idées de Dieu, dit S. Thomas, n'ont pas de réalité autre que son essence même. Comme il épuise l'infinie compréhensibilité de son être, il ne connaît pas seulement son essence en elle-même (objectum primarium); il voit aussi les rapports qu'ont avec Elle les créatures, ses imitations lointaines (objectum secundarium). Si d'autres scolastiques entendent diversement la nature des idées divines,* tous admettent, comme S. Augustin, qu'elles sont le fondement ontologique suprême des ESSENCES CONTINGENTES, de leur COGNOSCIBILITÉ et de la CERTITUDE de nos connaissances : non pas que nous connaissions les choses en Dieu (ontologisme), mais parce que, par un retour synthétique, nous voyons que les attributs de toutes choses reproduisent nécessairement leur exemplaire increé. Harmonisées avec la tendance initiale de l'intelligence vers le vrai, cause finale de ses actes (p. 346), ces spéculations synthétiques constituent le point de vue favori de l'épistémologie du XIII[e] s. [1]).

2° La création (**95**, 2°). D'après ces idées divines, cause exemplaire du monde, Dieu tire du néant, par son acte créateur, toutes les réalités contingentes. La scolastique renchérit sur Aristote, non seulement par son concept de causalité exemplaire, incompatible avec l'immobilité du dieu péripatéticien, mais encore par sa théorie de la cause efficiente (id a quo aliquid fit ; **44**, 2°). Celle-ci recevrait plus exactement chez Aristote le nom de cause motrice (*motus* désignant tout changement dans un sujet), car l'efficience, dans sa pensée, ne porte pas sur la production des premiers sujets du mouvement. Ceux-ci sont présupposés, éternels, comme le monde auquel leur combinaison donne naissance,

[1]) Les scolastiques envisagent donc au point de vue MÉTAPHYSIQUE, bien plus qu'au point de vue PSYCHOLOGIQUE, le problème de la certitude.

et le mouvement résulte nécessairement de leur mise en présence. Dans la scolastique, au contraire, ce n'est pas seulement le mouvement des choses qui tombe sous l'influx de la cause efficiente divine, mais la substance même des êtres, en ce qu'elle a de plus profond. On peut dire que grâce à cet élargissement de la notion d'efficience, la scolastique est plus péripatéticienne qu'Aristote. Tous les scolastiques s'accordent à critiquer les rapports établis par Aristote entre Dieu et le monde. Tous aussi rejettent la doctrine averroïste de la production du monde par une série d'intermédiaires.

Sur la question de savoir si cette production du monde par Dieu est temporelle ou éternelle, *S. Thomas adopte une solution personnelle que personne avant lui n'avait défendue : il se refuse à trouver une contradiction dans le concept de création éternelle* [1]).

3° La Providence. Vis-à-vis de la créature, appelée à l'existence sur un geste tout-puissant, le Créateur conserve son pouvoir souverain ; tout en respectant la nature propre à chaque être, il est conservateur de l'essence créée, coopérateur de ses actions (concursus congruens naturae creaturae [2]), — et surtout Providence. Il est aussi, mais dans un sens plus profond que chez Aristote, cause finale de l'univers. Vers Dieu tendent tous les êtres : thèse qui, pour les créatures intelligentes, est intimement liée à la doctrine de la vie future et de la béatitude. La confusion qu'on relève chez le Stagirite entre la motion proprement dite (efficience) et la motion par attrait (**44**, 2°) est dissipée définitivement grâce à la théorie de la création.

L'application de la métaphysique scolastique à la théodicée donne à celle-ci une ampleur qu'elle n'a ni chez les Pères de l'Église, ni chez les premiers scolastiques. La théodicée du XIII[e] s. représente une des plus puissantes affirmations du théisme.

[1]) On a exagéré l'influence que Moïse Maimonide aurait exercée sur S. Thomas dans la théorie de la création. — [2]) Appliqué à l'acte d'intelliger, le concours divin s'appelle souvent *illuminatio ;* appliquée à la liberté, la question du concours divin soulève la célèbre controverse de la prémotion ou de la prédétermination physique et du concours simultané.

IV. — PHYSIQUE GÉNÉRALE.

294. Principes généraux. — Le phénomène dominant qui permet au « physicien » de s'élever au-dessus du détail de la nature et de l'embrasser d'un coup d'œil synthétique, est le mouvement. Sur le mouvement corporel et ses espèces, et sur la théorie du changement substantiel, la scolastique s'en réfère à Aristote (**50**, 1° et 2°) [1]). Mais elle consacre de magnifiques développements à l'évolution rythmique des formes et à la finalité du cosmos.

1° Évolution rythmique des formes (**50**, 3°). La matière est un trésor de potentialité. Toutefois la malléabilité, grâce à laquelle elle revêt successivement diverses formes, suit certaines directions. La nature ne change pas une pierre en un lion ; elle obéit dans son devenir à une loi de progression dont les sciences particulières ont pour mission de déchiffrer l'application détaillée, tandis que le physicien ne l'étudie que dans sa généralité. En langage scolastique : la matière première ne se dépouille pas d'une forme pour revêtir une forme quelconque, mais pour s'unir à CETTE forme qui correspond au type immédiatement voisin dans la hiérarchie naturelle. Grâce à une prédétermination spéciale, la matière traverse ainsi une série d'étapes progressives admirablement fixées [2]). Voilà pourquoi le corps humain, avant son union avec l'âme spirituelle, revêt un nombre plus ou moins grand de formes intermédiaires, jusqu'à ce que les actions de la nature aient donné à l'embryon une perfection exigitive d'une information suprême, celle de l'âme spirituelle. Tel est le sens intégral de la formule : « Corruptio unius est generatio alterius ».

[1]) On accentue cependant l'idée de quantité. Dans tous les systèmes scolastiques, la matière première qui informe le corps est affectée d'une relation fondamentale avec la quantité : la quantité ou la diffusion passive et spatiale, est l'attribut primaire du corps, et elle est fonction de la matière première; comme la réduction de ces éléments à l'unité est fonction de la forme. — [2]) Les scolastiques appellent *privatio*, l'absence du principe formel réclamé par la matière dans les dispositions où celle-ci se trouve.

Ce processus génétique des formes (eductio formarum e potentiis materiae) passe à bon droit pour une des questions les plus difficiles de la scolastique. Les grands docteurs sont unanimes à reconnaître l'intervention d'un triple facteur : de la cause première exerçant son concursus generalis ; de la matière préexistante disposée à s'unir à la forme nouvelle pour donner naissance au composé nouveau ; de l'agent naturel, principe actif de l'actualisation du sujet récepteur. Mais le désaccord surgit quand il faut déterminer le rôle respectif de chacun de ces facteurs. *S. Thomas accentue la virtus activa de l'agent naturel et la passivité de la matière première ; à l'encontre d'Albert le Grand et de S. Bonaventure, il combat énergiquement la théorie augustinienne, universellement répandue avant lui, des rationales seminales* (p. 282) *et, pour rendre compte de l'évolution des substances naturelles, il considère comme suffisante la simple prédestination de la matière à recevoir une série de perfections successives* [1]). *S. Thomas ramenant le problème de l'apparition et de la disparition des formes purement et simplement à celui de l'actualisation d'une puissance dans un sujet préexistant, on peut dire que de ce côté encore il accentue l'esprit péripatéticien de sa synthèse.*

2° La finalité du cosmos. La finalité domine la série de ces transformations, suivant la profonde interprétation que le Stagirite a donnée de la nature. Jamais les docteurs du XIIIe s. n'ont considéré la nature comme un organisme, ayant son unité réelle et physique, à la manière des anciens, d'Aristote lui-même (p. 48). Interrogée sur le terme vers lequel évolue le cosmos, la scolastique trouve une réponse dans la relation du monde et de Dieu. La créature ne peut avoir d'autre fin que la gloire de son Créateur. Or, cette gloire se manifeste d'abord dans la contemplation, par l'Intelligence infinie, du spectacle du cosmos ; elle se manifeste aussi dans la connaissance que des êtres intelligents, autres que Dieu, obtiennent à la vue de l'ordre merveilleux de l'univers. Ainsi se trouve résolue une énigme qu'Aristote pose, mais ne résout pas : Comment Dieu est-il cause finale du monde matériel ?

[1]) *S. Contra Gentiles*, L. III, c. 22.

295. Substances célestes et terrestres. — L'astronomie physique et mécanique, la théorie du corps sublunaire et de l'action du ciel sur la substance terrestre s'inspirent d'un postulat vicieux que la scolastique emprunte à Aristote (**51**) : la supériorité en perfection de la substance astrale sur la substance terrestre.

1° La substance céleste est supérieure par sa constitution et par son mouvement.

a) Elle est immuable, car le ciel n'est pas le théâtre de la génération et de la corruption. *Albert le Grand, S. Thomas, Duns Scot expliquent ces propriétés cosmologiques, en disant que les corps célestes sont, à la vérité, composés de matière et de forme, comme les corps terrestres, mais que ces deux éléments y sont indissolublement unis l'un à l'autre. Dès lors, comme la matière ne se dépouille d'une forme que pour en revêtir une autre (corruptio unius est generatio alterius), le corps céleste ne peut ni naître ni disparaître. D'autres scolastiques, moins nombreux, ont recours à une hypothèse plus radicale et reconnaissent aux astres une essence simple, exclusive de matière* [1]). De l'immutabilité de l'astre les scolastiques ne concluent pas, comme Aristote, à son éternité, leur système en cette matière étant fonction de leur doctrine sur la création (**293**, 2°). Mais ils affirment l'unicité du type sidéral, la forme existant seule ou déterminant toute la matière qu'elle est susceptible d'informer.

b) Le mouvement étant pour les physiciens du moyen âge une manifestation nécessaire de l'essence du corps, toute substance spécifique doit posséder un mouvement spécifique : c'est la théorie du mouvement et du lieu naturels, une des contreparties de la mécanique moderne. Cela revient à dire que, déplacé par une cause efficiente, le corps détermine et dirige son mouvement local, conformément à sa nature, et se déplace vers un lieu qui lui est naturel. Le corps céleste, de constitution supérieure à celle du corps terrestre, se déplace suivant un mouvement plus noble,

[1]) Cf. P. Tedeschini. *Dissert. historica de corpore simplici quoad essentiam* (dans *Institut. philosoph.* de Palmieri, III, 321 et suiv.) qui contient des erreurs et des exagérations.

à savoir le mouvement circulaire. On explique le mouvement des étoiles fixes par la rotation de sphères concentriques, celui des planètes par diverses hypothèses : les cycles homocentriques, les excentriques ou les épicycles.

Qui donne le branle aux sphères ? Ce ne sont pas des âmes astrales, formes intelligentes et divines (Aristote). *Thomas d'Aquin admet que des moteurs intelligents, extrinsèquement unis aux sphères, leur impriment un mouvement de giration*[1]). *Au sujet de cette astronomie géocentrique, enregistrons cet aveu significatif de S. Thomas qui infirme mainte accusation portée contre la scolastique* (v. quatr. Période). *Parlant du mouvement des planètes, il dit : « Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur. »* [2])

2° Le corps terrestre ou sublunaire. On s'en réfère à Aristote pour la théorie des quatre éléments, de leurs qualités, et du mouvement rectiligne, indice de leur nature inférieure.

3° L'action du ciel sur la génération et la corruption des corps sublunaires est interprétée comme chez Aristote [3]). Elle explique l'importance outrée que le moyen âge reconnaît aux astres et la vogue de plusieurs arts qui étudient leur influence : de la magie qui interroge les pouvoirs occultes du ciel ; de l'astrologie qui scrute l'autorité gubernatrice des astres; de l'alchimie qui cherche à substituer au cours ordinaire des transformations terrestres un mode artificiel dont l'homme fût le maître, et à diriger la mystérieuse puissance que possède le ciel de faire passer la matière première par toutes les formes sublunaires.

V. — PSYCHOLOGIE.

296. Place et ordre des questions. — Suivant la classification scolastique, la psychologie forme un chapitre de phy-

[1]) *Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. S. Theolog., I, q. 70, a. 3.* — [2]) *In lib. II de cælo et mundo*, lect. XVII. Cf. *S. Theolog.*, 1[a] P., q. 32, a. 1, ad 2. — [3]) S. THOMAS, *S. Theol.*, 1[a], q. 115, a. 3.

sique, mais le plus important, car l'homme est microcosmos, et point central de la nature. L'avènement complet de la psychologie coïncide avec l'apogée de l'esprit philosophique au XIIIe s. Aux dissertations fragmentaires et incohérentes de la période antérieure ont succédé des études compréhensives et unifiées. *Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les matières traitées dans les questions 75 à 90 (Pars prima) de la Somme Théologique de Thomas d'Aquin ; on pourrait aisément détacher ces quelque cent pages de l'œuvre du maître, et les éditer sous forme d'un traité spécial de psychologie.*

Nous conformant à un plan d'études généralement suivi au XIIIe siècle, ramenons à deux groupes les problèmes de psychologie scolastique, l'un relatif à la nature de l'homme, l'autre à ses activités.

297. Les activités de l'âme (53). — Les facultés auxquelles on les rattache acquièrent, en répétant l'exercice de leur action, une facilité plus grande à se dépenser ; et cette disposition permanente à agir dans une direction donnée prend le nom d'*habitus*. Sur la question de savoir si les facultés ont une réalité autre que celle de l'âme, ou si elles ne désignent que des modes divers d'une même énergie appliquée à des objets variés, il faut consulter les discussions métaphysiques fixant les rapports de la substance contingente et de son pouvoir opérateur (**285**). *S. Thomas conclut à la distinction réelle de l'âme et de ses facultés et des facultés entre elles, ajoutant à ses arguments d'ordre métaphysique cette autre considération : que la diversité adéquate des opérations vitales entraîne celle du sujet immédiat (faculté) dont elles émanent. Le Docteur angélique en cette matière se sépare à la fois d'Aristote, dont la pensée n'est pas claire* [1]*, et des augustiniens qui enveloppent dans une même réalité l'âme et ses facultés.*

Les scolastiques répartissent en trois groupes les fonctions de la vie humaine : les fonctions inférieures de la vie végétative,

[1]) PIAT, *Aristote*, pp. 156 et 157.

comme la nutrition et la reproduction ; — les fonctions cognitives ; — les fonctions appétitives. On s'occupe surtout des deux derniers groupes, qui résument la vie psychique. Et comme tous les docteurs, au nom de leur spiritualisme, distinguent les phénomènes psychiques en deux ordres irréductibles, l'ordre sensible et suprasensible, il y aura lieu d'introduire cette division dichotomique dans l'étude de la connaissance et de l'appétition. Reprenons ces classifications.

298. La connaissance en général. — Un des interprètes autorisés de la scolastique, le P. Kleutgen [1]), ramène à trois ses principes généraux sur la nature et l'origine de la connaissance, tant sensible qu'intellectuelle :



1° L'objet connu est, dans le sujet connaissant, un mode d'être du sujet connaissant. « Cognitum est in cognoscente, secundum modum cognoscentis. » C'est l'application d'un principe plus général : « receptum est in recipiente secundum modum recipientis. »

2° La connaissance se forme dans le sujet connaissant suivant une image représentative de l'objet connu. « Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. »

3° Cette représentation est engendrée par le concours du connu et du connaissant. Ce concours garantit l'objectivité réelle de nos connaissances.

299. La connaissance sensible. — 1° Formes diverses (53). Aux sens internes on ajoute l'estimative de l'animal ou la cogitative de l'homme, qui instinctivement chez le premier, sous la direction de l'intelligence chez le second, apprécie les rapports concrets utiles ou nuisibles. Vaguement signalée par Aristote, cette fonction fait l'objet de longs commentaires chez les Arabes, et c'est d'eux que s'inspirent les docteurs du XIIIe s.

2° Siège et nature de la sensation. Le siège de la sensation est l'organisme, c'est-à-dire le corps informé par l'âme. Sous l'in-

[1]) KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique* (trad. franç.), t. I, pp. 30 et suiv. Paris, 1868.

fluence d'un double courant d'arabisme, issu, le premier du mont Cassin (p. 140), le second des écoles arabes d'Espagne (p. 242), les philosophes occidentaux s'étaient habitués à envisager le côté physiologique de la sensation ; plus d'un même s'était laissé entraîner à des conclusions voisines du matérialisme. Les scolastiques du XIIIe s. mettent les choses au point : outre l'aspect physiologique, ils font valoir l'aspect psychique de la sensation ; professent l'irréductibilité des deux phénomènes ; en même temps font de leur interdépendance une loi fondamentale de la vie sensible et, par contre-coup, de toute activité perceptive et appétitive.

3° Genèse de la sensation. Tandis que les augustiniens considèrent la sensation comme un phénomène psychique que l'âme produit en elle-même à l'occasion d'une impression du sens (p. 106), Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure lui-même, Henri de Gand, Duns Scot, — tous les grands scolastiques — adoptent une façon péripatéticienne d'expliquer la genèse des sensations. Voici leur théorie : Les facultés sensibles sont puissances passives [1]). La sollicitation de l'objet extérieur constitue l'impulsion initiale, sans laquelle elles demeureraient dans l'inaction. Grâce à cette détermination intrinsèque, la faculté passive réagit, et cette réaction parachève la cognition. Espèce impresse et expresse (SPECIES SENSIBILIS IMPRESSA, EXPRESSA), ou si on veut, représentation imprimée par le dehors et exhibée par le dedans sont les termes usités pour indiquer les deux stades du phénomène perceptif. Celui-ci s'accomplit tout entier en nous ; mais parallèlement à cette doctrine

[1]) Une impression technique, souvent dénaturée. Faute de l'avoir comprise, FROSCHAMMER, un des historiens de S. Thomas, lui reproche de faire de la connaissance un phénomène purement passif. Même erreur chez ERDMANN, *Gesch. Phil.*, I, p. 452 (Berlin, 1892) ; chez WERNER, *Johannes Duns Scotus* (Wien, 1881), p. 76. Une faculté passive n'est pas une faculté *inagissante*, mais une faculté qui est *passive* avant d'être *opérative*, qui doit subir une information de quelque chose autre qu'elle-même avant d'exercer une activité : par opposition à la puissance *active* qui n'a pas besoin de cet influx étranger, mais passe à l'acte dès que les *conditions* requises à cette fin sont réunies.

PSYCHIQUE, la scolastique, à la suite d'Aristote, développe la théorie du MEDIUM (p. 52).

Les grands scolastiques, Thomas et Duns Scot, pour n'en point citer d'autres, exposent dans leur pureté les lois génétiques de la sensation ; ils établissent une distinction nette entre l'immutatio psychique de l'objet sur le sens, et les phénomènes physiques qui se consomment dans le medium. Mais nombre de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains se sont laissé égarer par les fausses représentations que se faisaient de « l'espèce sensible » certains commentateurs d'Aristote. Pour ceux-ci l'espèce impresse n'est pas un déterminant psychique, une action produite par l'objet et reçue dans la faculté, mais une miniature de la chose extérieure, une image minuscule qui se reproduit en traversant le milieu intermédiaire entre l'objet et l'organe, un substitut de la réalité, qui finalement entre en contact avec l'organe sensible, est intussuscepté, et provoque la connaissance.

Après qu'elle a disparu du champ de la conscience, la sensation laisse une trace, une image (phantasma). Celle-ci revit dans l'imagination, et son rôle principal est de contribuer, en l'absence de l'objet, à la production de la pensée.

300. La connaissance intellectuelle. 1° Nature et objet. — La scolastique est péripatéticienne dans ses théories sur la nature de l'acte intellectuel et sa différence essentielle avec la sensation : tandis que le sens ne connaît que le particulier et le contingent, l'intelligence atteint les réalités soit substantielles, soit accidentelles, en les dépouillant des caractères individuants dont sont affectées les choses sensibles (abstraction). Parce qu'abstrait, l'objet du concept est susceptible d'être universalisé, ou d'être rapporté à un nombre indéfini de sujets individuels.

L'intelligence peut tout connaître, grâce à ce processus abstractif. Mais la quiddité des choses sensibles est son objet approprié et naturel ; ce n'est que par des procédés analogiques et négatifs que nous saisissons la nature de l'âme et des êtres suprasensibles.

Seule, l'existence du moi est une donnée intuitive, impliquée dans toute activité consciente, suivant le mot de S. Augustin : ipsa (anima) est memoria sui.

Mais si l'entendement humain perçoit dans les choses des réalités universelles, faut-il lui refuser toute connaissance directe de l'individuel? *C'est l'avis de Thomas et sa conclusion est logique. Pour répondre à des objections qui se présentent spontanément, il attribue à l'intelligence une certaine connaissance des êtres singuliers, grâce à une reflexio sur les données sensibles, ou une applicatio dont la nature constitue une des difficultés du thomisme. D'autres scolastiques au contraire admettent, outre la connaissance abstraite, une connaissance intuitive, dont il sera parlé plus loin.*

L'abstraction demeure la clef de voûte de l'idéologie scolastique. Elle aussi fournit la solution définitive du problème critériologique et de la question des universaux. On a signalé plus haut l'aspect métaphysique de la question et les « trois états de l'essence ». Cette seconde formule, souvent commentée par saint Thomas, est plus directement relative à la psychologie du problème: l'essence peut être soumise à une triple considération subjective, secundum esse in natura, secundum se, secundum esse in intellectu. « Secundum esse in natura », elle est singulière (**287**) ; « secundum se », elle est la simple quiddité des choses, abstraction faite de leur existence mentale ou extramentale ; « secundum esse in intellectu », elle est universalisée, conçue en rapport avec un nombre indéfini d'êtres où elle se retrouve. Le travail d'universalisation est subjectif, comme tel ; il se greffe sur un processus préalable de ségrégation abstractive, qui atteint l'être objectif.

2° Genèse des concepts. Autre thème favori des recherches du XIIIe s. Par l'adage : « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu », on énonce l'origine sensible des idées, et la dépendance des opérations les plus élevées de notre âme vis-à-vis de l'organisme.

La détermination de l'objet intelligible sur la faculté passive de l'entendement, et, pour produire cette détermination, l'intervention causale de l'image sensible (phantasma) et d'une force abstractive spéciale (intellectus agens) sont, dans la scolas-

tique, indispensables à la génération de la pensée. On abandonne la théorie de S. Augustin qui méconnaît à la sensation cette influence causale [1]). S. Thomas critique l'idéogénie de Platon et déclare insuffisant le rôle qu'il assigne à l'objet (excitant animam intellectivam ad intelligendum) [2]). Du même coup sa critique atteint l'explication des augustiniens. Les scolastiques ne s'accordent pas moins à soutenir, à l'encontre des philosophes arabes, que les principes de la pensée sont internes à l'âme, et ils réfutent l'existence séparée de l'intellect agent ou de l'intellect agent et de l'intellect possible. Mais on discute sur le rôle respectif des deux intellects et du phantasma.

Suivant Thomas d'Aquin et Duns Scot, c'est la réalité sensible qui agit sur l'entendement par l'intermédiaire du phantasma, mais celui-ci n'exerce qu'une causalité instrumentale, et conjointe à l'efficience d'une faculté immatérielle, l'intellect agent. Grâce à ce concours d'une force supérieure, l'image sensible, — et en dernière analyse l'objet extérieur — provoque la mise en œuvre de l'entendement passif (species intelligibilis impressa), mise en œuvre qui se traduit par l'activité immanente dans laquelle se parachève la représentation cognitive proprement dite (species intelligibilis expressa) [3]). *Notons que dès le début du XIIIe s. s'accrédite chez un grand nombre de scolastiques la fausse théorie du « phantasma spiritualisé »* (p. 291) ; *elle implique une notion erronée de l'espèce intelligible, solidaire de l'inexacte conception de l'espèce sensible, signalée plus haut. Cette solution du problème idéologique, qui conduit au renversement du spiritualisme scolastique, a provoqué des malentendus séculaires* (v. p. l.).

301. L'appétit sensible et rationnel. — Une loi générale domine la vie appétitive : « Nihil volitum nisi cognitum ». Toute appétition présuppose la connaissance de l'objet appété.

[1]) Mathieu de Aquasparta est un des rares scolastiques qui reprennent l'idéologie augustinienne pure et simple (258). — [2]) *S. Theolog.*, I, 84, 6. — [3]) Cette terminologie se rencontre chez les contemporains de S. Thomas. *Celui-ci entend le plus souvent par species la species impressa ; la species expressa s'appelle de préférence verbum.*

L'appétit sensible est la tendance de l'organisme vers un objet concret, présenté par les sens comme un bien concret. L'intensité de l'appétition donne naissance à des passions sensibles : champ fécond d'observations et de classifications, où le génie scolastique s'est donné libre carrière.

L'appétit rationnel ou la volonté est consécutive à la présentation d'un bien abstrait. Ici aussi le ressort de la tendance appétitive est le perfectionnement de l'être : « bonum est quod omnia appetunt »[1]). Certaines volitions sont libres.

302. Rapports entre l'intelligence et la volonté. — Ces rapports font l'objet de vives controverses chez les contemporains et les successeurs de S. Thomas. On a récemment appliqué aux solutions en présence deux étiquettes empruntées à la philosophie moderne : celles de volontarisme et d'intellectualisme. Pour que la transposition de cette terminologie sur le terrain de l'histoire de la scolastique ne donne pas le change, il importe de noter que ni les volontaristes, qui accentuent le primat du vouloir, ni les intellectualistes qui revendiquent le primat du connaître n'entendent renverser la hiérarchie des fonctions psychiques. L'adage : « nihil volitum nisi cognitum » a une valeur absolue pour les uns et les autres ; dès lors, les controverses du XIII[e] s. n'ont pas la portée critériologique que lui a donnée la philosophie kantienne.

Elles sont nées d'une opposition à l'antique doctrine de S. Augustin et des anciens scolastiques, d'après laquelle la volonté a dans la vie psychique un rôle prépondérant. *Thomas d'Aquin fut l'âme de cette opposition, et en cette matière encore, il inaugura dans la scolastique des traditions nouvelles. Son intellectualisme éclate :*

1° *Dans la supériorité de noblesse qu'il revendique pour l'intelligence. Cette supériorité résulte avant tout de la façon d'atteindre son objet.*

[1]) Quant au plaisir et à la douleur, ils sont consécutifs à l'appétition, résident formellement dans les facultés appétitives, mais peuvent avoir leur source dans n'importe quelle activité consciente.

2° *Dans la dépendance de l'acte volontaire vis-à-vis de l'acte intellectuel. La mise en œuvre de la volonté est nécessaire en face du bien absolu présenté par l'intelligence, elle n'est libre que si le bien présenté est contingent, et dès lors insuffisant pour assouvir la volonté. Même le libre choix d'un bien particulier présuppose l'irrésistible tendance vers le bien en général perçu par l'abstraction.*

3° *Dans l'étendue du pouvoir normal de l'intelligence. L'illumination spéciale, qui suivant quelques scolastiques soustrait à l'empire du savoir normal l'acquisition de certaines vérités* (v. p. ex. **244**, 3° et **323**), *est incompatible avec l'intellectualisme thomiste.*

4° *Dans le rôle moral de l'intelligence et du vouloir, et dans l'acte qui assure la prise de possession de la béatitude.*

Au reste, l'intellectualisme de Thomas d'Aquin se répercute, par analogie, dans l'étude de la vie divine et angélique, tout comme le volontarisme applique à ces mêmes êtres ses théories sur la volonté dans l'homme.

303. La nature humaine (54). — 1° L'âme, forme substantielle du corps. C'est l'homme, et pas seulement l'âme, qui est l'objet propre de la psychologie scolastique. Or l'homme est un composé substantiel, dont l'âme est la forme substantielle, le corps, la matière première. Ainsi se trouve établie la solidarité des deux éléments constitutifs de notre être, et leurs rapports sont régis par la théorie générale de l'hylémorphisme (**286**). C'est ainsi que l'âme confère au corps sa perfection substantielle, son acte d'existence, sa vie, et qu'elle est dans la nature humaine (id quod agit) le principe formel (id quo agit) des activités. Le XIIIe s. a définitivement renoncé aux doctrines augustiniennes de la période précédente [1]).

[1]) On maintient la théorie du spiritus physicus, léguée au moyen âge par l'antiquité grecque ; mais ce spiritus n'est plus, comme chez Alain de Lille par exemple, un troisième facteur, servant de trait d'union entre l'âme et le corps; il n'est pas identifié non plus avec l'âme humaine, comme dans la psychologie matérialiste de la Renaissance ; il émane du principe informant, et dispose la matière brute aux activités de la vie inorganique.

Cependant, si tous les docteurs s'accordent à expliquer la nature humaine par la théorie hylémorphique, chacun d'eux s'inspire de son système métaphysique propre, pour décider si l'information de l'âme spirituelle exclut ou non la présence dans le composé d'autres formes substantielles, et notamment celle du médiateur plastique (forma corporeitatis). C'est sur le terrain psychologique, on le comprendra aisément, que les partisans de la pluralité et de l'unité des formes engagent leurs plus chaudes luttes. *Le lecteur connaît la thèse que S. Thomas défendit en cette matière, malgré les vives oppositions de ses contemporains* (p. 341) ; *elle finit par prévaloir, mais la doctrine contraire ne fut jamais abandonnée.*

2° La spiritualité et l'immortalité de l'âme. Si la scolastique renie Platon et S. Augustin dans leur théorie sur l'union de l'âme et du corps, elle se réclame au contraire de leur autorité pour établir la spiritualité de l'âme. Ceux qui revendiquent pour la raison humaine la puissance de démontrer la spiritualité de l'âme — et ils sont les plus nombreux — invoquent de préférence son indépendance vis-à-vis de la matière dans ses opérations les plus élevées [1]). A la différence d'Aristote, la scolastique n'attribue pas seulement l'immatérialité à l'intellect actif ou à une faculté de l'âme, mais à sa substance même ; et puisque l'immortalité a pour fondement intrinsèque l'immatérialité de nos connaissances intellectuelles et de nos volitions, ce qui survivra au corps, ce n'est pas l'intellect actif, stérile dans son isolement (Aristote), mais l'âme jouissant de sa vie consciente, et capable de déployer la plénitude de ses activités supérieures [2]).

[1]) *S. Thomas produit cet autre argument, peu en harmonie avec sa thèse de l'union naturelle de l'âme et du corps, et qui semble bien une concession à des idées traditionnelles : il remarque que plus l'âme s'affranchit du corps, plus elle devient capable du travail de haute spéculation. D'où il conclut que la mort ou le complet détachement du corps ne peut être, pour l'âme, le signal de l'annihilation. Contra Gentiles,* II, 79. — Cf. p. 288. — [2]) Plus soucieux de la vérité intrinsèque que de l'exactitude historique, les docteurs médiévaux innocentent volontiers Aristote et forcent le sens de ses théories. Parlant de la corruptibilité de l'intellect (possible), S. Bonaventure dit : « Illud verbum Philosophi debet pium habere intellectum ». II *Sent.* d. 19, a. 1. q. 1. ad 3. — Cfr. S. Thomas. *S. Theol.* 1 q. 89, a. 1. ad 1. Cf. 281.

3° Le créatianisme. Les hésitations de S. Augustin entre le traducianisme et le créatianisme des âmes avaient trouvé un écho jusqu'au XIIe s. Mais à partir du XIIIe s., les scolastiques sont unanimes à reconnaître que seule l'intervention directe et quotidienne du Créateur peut appeler à l'existence les âmes destinées à animer les corps des enfants. Est-il besoin de faire observer que le créatianisme n'a rien de commun avec la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes, ni avec le système d'Aristote, qui soumet le corps humain et l'intellect possible aux lois de la génération naturelle, tandis qu'il attribue à l'intellect actif une origine extrinsèque (θύραθεν) mal définie ?

VI. — PHILOSOPHIE MORALE ET LOGIQUE

304. Morale générale (55). — Le XIIIe s. aborde les grandes questions morales, et les traite au point de vue philosophique (v. p. 141).

Tout système de morale implique une théorie sur la FIN de l'homme et sur l'ACTE HUMAIN. En effet, la morale n'est que l'étude des actes humains en tant qu'ils sont rapportables à la fin.

1° Fin de l'homme. L'acte humain καθ' ἐξοχήν est l'acte libre, qui seul est moral ou immoral. Dieu est la fin de l'homme ; sa possession fait l'objet des tendances naturelles de nos activités psychiques les plus élevées. Les scolastiques démontrent que la connaissance (visio) et l'amour (delectatio) du Dieu Créateur constituent l'activité la plus parfaite dont l'homme soit capable ; *que la prise de possession de la béatitude, comme telle, réside dans un acte de connaissance (Thomas) ou de vouloir (Duns Scot) ou dans la réunion de l'un et de l'autre (S. Bonaventure).*

2° Le devoir. Sur l'OBLIGATION MORALE les scolastiques professent une théorie inconnue de la philosophie grecque. *L'obligation, enseigne Thomas d'Aquin, est basée d'abord sur la nature même de nos actes ; car cette nature sert de fondement à la lex naturalis, reflet de la lex aeterna ou divina ; nos consciences en sont imprégnées et toute loi positive lui emprunte*

son autorité. Mais c'est dans l'ordre divin qu'il faut, en dernière analyse, chercher la force obligatoire de la loi.

3° Conscience morale. Moralement obligée à tendre vers son bien, la nature humaine est obligée, par voie de corollaire, à mettre en œuvre les moyens qui sont en connexion NÉCESSAIRE avec cette fin. A la connaissance des voies qui conduisent à la fin nous incline cet habitus principiorum rationis practicae que les scolastiques appelaient *synderesis* [1]). Sous l'empire de la synderesis, l'intelligence formule les principes généraux qui sont les normes de la vie morale ; la conscience morale, négligée par Aristote, n'est que l'application de ces principes universels à un cas particulier.

Il est intéressant de remarquer que les éléments de la bonté morale d'un acte (objet propre, circonstances, fin intentionnelle), établissant la convergence de cet acte vers la fin, sont en même temps les éléments de la perfection ontologique de cet acte. Au degré d'actualité ou de perfection d'une action se mesure son degré de moralité : une fois de plus, les grandes idées de la philosophie scolastique sont solidaires et convergentes.

305. Morale spéciale. Droit social (56). — A l'exemple d'Aristote et des anciens, et conformément aux traditions du haut moyen âge (p. 141), les scolastiques s'adonnent volontiers à l'étude détaillée des vertus morales ou des diverses formes que revêt notre activité morale suivant les circonstances variées de la vie. Après avoir déterminé la moralité dans sa notion générale, ils reprennent par le détail les relations concrètes qui spécifient nos actes : relations familiales, religieuses, sociales et politiques.

La propriété individuelle et le mariage monogame et indissoluble sont de droit naturel. Quant à la vie sociale, elle trouve sa raison d'être dans la nature de l'homme et en dernière analyse dans la volonté de Dieu, mais il appartient à l'homme d'orga-

[1]) *S. Thomas l'appelle : lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis. S. Theol.*, II, q. 94, a. 1.

niser, d'après les circonstances, le mode de délégation de l'autorité et son fonctionnement. *Thomas d'Aquin ne semble pas étudier l'origine du pouvoir dans une société qui se constitue, mais il s'intéresse aux formes du gouvernement et les déclare toutes légitimes, pourvu que le pouvoir gouverne en vue du bien général* [1]). A la suite des anciens, et notamment de Plutarque, on compare les classes sociales aux divers membres d'un corps vivant, mais sans jamais attribuer à cette image la valeur réelle que lui reconnaissent de nos jours certains organicistes. On trouve aussi dans le droit social du moyen âge quelques rares reflets de l'organisation de la vie communale et féodale. Enfin le XIIIe siècle justifie la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel ; mais à partir du XIVe siècle quelques théoriciens se laissent influencer par l'esprit de lutte qui anime les rois contre la papauté.

VII. — ESTHÉTIQUE

306. Sa place dans la scolastique. — Au groupe des sciences qui règlent la production des choses extérieures, on pourrait rattacher l'esthétique; mais la scolastique ne l'a pas fait, parce qu'elle n'a pas consacré de traités spéciaux, ni réservé une place à part à l'étude de la beauté. Les pensées qu'on trouve à ce sujet sont disséminées parmi des études de métaphysique ou de psychologie, ou bien dans des commentaires, notamment dans les commentaires du traité « des noms divins » du Pseudo-Denys.

307. Problèmes esthétiques (57). — Le beau est une notion complexe, une impression (aspect subjectif) ayant sa cause dans un objet approprié à le produire (aspect objectif) [2]).

1) Cette impression se décompose en une contemplation désintéressée de la faculté intellectuelle, suivie d'une jouissance spéci-

[1]) L'individu n'est pas pour l'État, mais l'État pour le bien des individus. Willmann rapproche cette théorie du réalisme modéré de la scolastique, *op. cit.*, t. II, p. 438. — [2]) *Pulcra enim dicuntur quae visa placent ; unde pulcrum in debita proportione consistit. S. Theol.*, I, 4, ad 1.

fique. Par ce côté l'esthétique scolastique renchérit sur l'esthétique aristotélicienne.

2) La scolastique perfectionne aussi la notion aristotélicienne du beau objectif. L'ordre intégral, objet de la perception esthétique est en effet rattaché à la forme substantielle de l'être, principe de son unité.

3) Enfin la scolastique, par la théorie de la « claritas pulcri », établit entre les éléments objectifs et subjectifs du beau une relation de causalité et une adaptation qu'on ne trouve pas chez Aristote : « l'éclat du beau » étant cette propriété des choses en vertu de laquelle les éléments objectifs de leur beauté (ordre, harmonie, proportion) se manifestent avec netteté, et provoquent dans l'intelligence une contemplation facile et plénière.

Ces idées sont contenues en substance dans le « de pulcro » qu'on attribue à S. Thomas, et qui assurément traduit ses théories sur le beau et celles de tous les scolastiques.

VIII. — CONCLUSION

308. Définition de la scolastique par ses caractères doctrinaux. — Après ces rapides esquisses, reprenons une question posée plus haut (**118**) : en quoi consiste une définition RÉELLE et INTRINSÈQUE de la philosophie scolastique ?

Elle sera tirée de ses entrailles mêmes, c'est-à-dire de ses doctrines fondamentales.

Pour découvrir les caractères essentiels de la synthèse scolastique, il suffit de reprendre par le détail les groupes de solutions qu'elle comporte, et d'en étudier les signes distinctifs. Chacun de ces signes marquera la scolastique d'un cachet précis, d'une détermination spéciale ; le faisceau de ces signes constituera l'ensemble des caractères essentiels de la scolastique. UN de ces signes pris isolément pourra appartenir en commun à la scolastique et à d'autres solutions historiques ; la TOTALITÉ de ces signes n'appartient qu'à elle et à elle seule.

Traçons quelques linéaments de ce travail descriptif. Avant

tout, la scolastique n'est pas un système MONISTE. Le DUALISME de l'acte pur (Dieu) et des êtres mélangés d'acte et de puissance (créatures) fait de la scolastique l'irréductible ennemie de tout panthéisme. Les compositions de matière et de forme, de l'individuel et de l'universel, les distinctions entre la réalité du sujet connaissant et celle de l'objet connu, entre la substance de l'âme bienheureuse et celle du Dieu qui assouvit ses facultés — sont autant de doctrines incompatibles avec le monisme. La théodicée de la scolastique est CRÉATIANISTE et PERSONNALISTE. Sa métaphysique de l'être contingent est à la fois un DYNAMISME MODÉRÉ (l'acte et la puissance, la matière et la forme, l'essence et l'existence) et une franche affirmation de l'INDIVIDUALISME. Ce même DYNAMISME régit l'apparition et la disparition des substances naturelles ; à un autre point de vue, le monde matériel reçoit une interprétation ÉVOLUTIONNISTE et FINALISTE. — Rappelons, en outre, que la psychologie scolastique est SPIRITUALISTE et non matérialiste; EXPÉRIMENTALE et non aprioriste ou idéaliste ; OBJECTIVISTE et non subjectiviste : la définition même de la philosophie implique la possibilité pour l'intelligence de saisir une réalité extramentale. Étayée sur les données de la psychologie et de la métaphysique, la logique met en honneur les droits de la méthode ANALYTICO-SYNTHÉTIQUE. Quant à la morale, elle emprunte à la psychologie la plupart des caractères qui la distinguent ; elle est EUDÉMONISTE et LIBERTAIRE.

On pourrait multiplier les points de vue, retourner la synthèse scolastique en d'autres sens, et l'on trouverait pour la définir, d'autres caractères intrinsèques. Une définition intégrale les devrait tous embrasser. Tous d'ailleurs sont solidaires et se complètent ; il doit en être ainsi, puisque les divers départements doctrinaux que ces caractères atteignent sont réliés entre eux dans une intime unité organique.

309. Caractères doctrinaux du thomisme. — 1) *Solidarité doctrinale. On est frappé, dans la synthèse thomiste, de l'étroite solidarité doctrinale, du rigoureux enchaînement des idées constitutionnelles : tout y est apparenté. C'est pour cette*

raison que le thomisme demeure une des formes les plus puissantes de la philosophie scolastique.

2) *Innovations. Cette solidarité doctrinale est réalisée par une entière mise en valeur des théories communes et fondamentales, et par l'introduction d'une série de théories nouvelles qui tendent à renforcer la cohésion du système scolastique. Par ces théories nouvelles Thomas brise avec la tradition de l'ancienne scolastique : il accentue les rapports de la philosophie el de la théologie ; à la pluralité des formes il oppose l'unité du principe substantiel ; à la théorie des rationes seminales, l'évolution passive de la matière ; à la composition hylémorphique des substances spirituelles, la doctrine des formes subsistantes ; à la théorie augustinienne de l'identité de la substance de l'âme et de ses facultés, celle de leur distinction réelle ; au volontarisme des augustiniens, une conception intellectualiste de la vie psychique.*

C'est dans ces innovations doctrinales et dans l'intelligence profonde des théories communes qu'il faut chercher le côté génial de l'œuvre philosophique de Thomas d'Aquin [1]).

Il est franc et entier dans ses théories nouvelles, et poursuit leur repercussion dans tous les sens. Par là il s'élève au-dessus d'Albert son maître, et de Bonaventure son ami [2]). *En même temps, il est modéré. Dans son commerce scientifique il n'impose pas ses théories par la raillerie mais par la persuasion ; et des adversaires comme Peckham rendent témoignage de son attitude digne et pacifique au milieu des plus bruyantes controverses* [3]).

[1]) *On a souvent remarqué avec quelle insistance Guillaume de Tocco, un disciple du Docteur angélique, a accentué ces allures novatrices.* « *Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset (esse) judicii, ut non dubitaret, novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset, noviter inspirare.* » *Acta SS. VII martii, n. 15.* — [2]) *Comparez p. ex. la théorie de l'unité des formes chez Albert et S. Thomas ; la doctrine hésitante de S. Bonaventure sur la distinction de l'âme et de ses facultés et la franche position de S. Thomas.* — [3]) *V. un essai de reconstitution — historique mais un peu fantaisiste — de la scène à laquelle nous faisons allusion*

On a cru découvrir dans les premières œuvres de Thomas d'Aquin des influences de l'ancienne scolastique auxquelles il aurait obéi avant de suivre sa voie personnelle (v. p. 341). Que Thomas ait adopté dans sa première jeunesse l'enseignement de ses maîtres (il avait dix-huit ans quand il suivit Albert à Cologne), la chose est fort naturelle. Ce fait est intéressant pour établir la « psychologie » du Docteur angélique, mais ne change en rien le sens de sa synthèse définitive.

3) *Esprit peripatéticien. Bien qu'il soit personnel dans ses innovations et éclectique dans le détail, le génie du Docteur angélique est le plus voisin de celui d'Aristote. Mais loin de suivre les averroïstes dans leur aveugle abdication de la pensée personnelle, il proclame que l'argument d'autorité est le dernier des arguments (locus ab auctoritate.... est infirmissimus). Thomas a élargi le péripatétisme ; il a développé ses doctrines dans le sens d'un individualisme très prononcé, tandis que Duns Scot leur donnera une interprétation plus réaliste.*

310. Sources et Bibliographies. — Guillaume de Tocco, qui connut personnellement beaucoup de circonstances de la vie de S. Thomas, a laissé une biographie, utilisée ds vie de S. Thomas des Bollandistes, Acta Sanctorum VII mart. ; QUÉTIF et ECHARD ; DE GROOT, *Het Leven van den hl. Th. v. Aquino*, Utrecht, 1882. On annonce une vie de S. Thomas ds la collect. Les grands philosophes.

On possède deux anciens catalogues des œuvres de S. Thomas. Sur le premier ou le catalogue de Stams v. p. 318. L'autre, rédigé d'après les déclarations d'un témoin du procès de canonisation, est publié par BALUZE, *Vitae paparum Avenionensium* (Paris, 1693), t. II, p. 7. Cf. les dissertat. de DE RUBEIS ds seconde édit. de Venise.

Les œuvres complètes de S. Th. ont reçu de nombreuses éditions. Parmi les anciennes, citons celle de Rome en 1570 (édit. de Pie V), celles de Venise en 1592, d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Venise (1787). En 1852, ses œuvres ont été rééditées à Parme, et en 1882, sous les auspices de S. S. Léon XIII, une nouvelle édition a été entreprise à Rome par les Dominicains. T. I. Comment. sur le Perihermen. et les analyt. postér. (1882) ; t. II sur la Physique (1884) ; t. III sur le de coelo et mundo, de generat. et corrupt., meteorologic. (1886) ; t. IV-XI Summa Theolog., jusqu'à la quest. LIX de la Pars tertià (1888-1903) avec les commentaires de Cajetan. Il existe de nomb. édit. partielles, notamment de la S. Theolog., et il faut renoncer ici à les citer. DE MARIA a publié en 3 vol. les *Opuscula philosoph. et theolog.* et les *quodlibet* (1886, Città di Castello) ; M. Thiéry,

dans les Annales Dominicaines (5 Mars 1904) : S. Thomas d'Aquin, un épisode de sa carrière universitaire à Paris, par M. Delengre (pseud. du P. Jacquin). Cf. 311.

les comment. sur le *de anima* (Louvain, 1901). Uccelli publie d'après un ms. qu'il dit être autographe de S. Thomas : *de pulcro et bono,* Naples, 1869. SCHÜTZ, *Thomas Lexicon* (2 Aufl. Paderborn, 1894). Très utile.

JOURDAIN, *La philosophie de S. Thomas.* Paris, 1858 ; WERNER, *D. hl. Th. v. Aquino,* 1858 ; FROSCHAMMER, *Die Philos. d. Th. v. Aquino, krit. gewürdigt,* 1889. Tous insuffisants; WILLMANN, *Gesch. d. Ideal.* II,§ 74-79. De nombreuses études sur la philos. thomiste ont paru de toutes parts depuis l'Encyclique « Aeterni Patris », notamment dans les revues : *Philosophisches Jahrbuch, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., Zeitsch. f. Kathol. Theologie, St. Thomas Blätter, Revue thomiste, Revue Néo-Scolastique, Divus Thomas.* La plupart de ces études ne se placent pas au p. vue historique.

SCHÜTZ, *D. hl. Th. u. seine Verständniss d. Griechischen* (Philos. Jahrb. 1895). MIGUEL ASIN Y PALACIOS, *El Averroismo teologico de Sto Tomas de Aquino* (Extracto d. homenaje a Fr. Codera) Zaragoza, 1904, pp. 271-332. Dans question des rapports de philos. et théol., Thomas suivrait Averroès, par l'interméd. de Raymond Martin. Thèses neuves. — Rapports avec autres philosophes : VACANT, *Études comparées sur la philos. de S. Th. d'Aquin et sur celle de Duns Scot,* Paris 1897 ; GUTTMANN, *D. Verhältniss d. Th. v. A. zur jüdischen Litter.,* 1891 ; WITTMANN, *Die Stellung d. Th. v. Aq. zu Avencebrol.* Bien fait. Sur rapports avec Siger de Brabant, v. MANDONNET, *op. cit.* — MAURENBRECHER, *Thomas v. Aquino's Stellung z. Wirtschaftsleben seiner Zeit* (h. 1., Leipsig 1898).Cherche reflets de l'organisat. communale ds doctrines thomistes. L'auteur annonce d'autres études. — DE WULF, *Études histor. sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin,* Louvain, 1896.

Sur la synthèse scolastique en général : KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique,* 4 vol. Paris 1868-1870. Trad. de l'allem. Excellentes dissertat. sur quest. spéc. Du même : *Beiträge z. d. Werken über d. Theologie u. Philos. d. Vorzeit,* Münster, 1875. WILLMANN, *op. cit.,* II, § 67-73 ; DE WULF, *Introd. à la philos. néo-scolastique,* § 12-17. — BAUR, *D. Gundissalinus* etc. (nº 246). Contient au ch. III, une hist. bien faite de la classific. des sciences au m. âge. Clair et plus méthodique que Mariétan (nº 135). SCHINDELE, *Zur Gesch. d. Unterscheidung v. Wesenheit u. Dasein in d. Scholastik* (Munchen 1900). Notes sur principaux scol. XIIIᵉ s. ; A. LALANDE, *Histoire des sciences. La Physique du moyen âge.* (ds R. de synth. histor., oct. 1903). Revue des sciences expériment. bien plus que de la physique au sens médiéval du mot. J. LAMINNE, *Les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre,* Bruxelles 1904 ; BRANTS, *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIᵉ et XIVᵉ s.* Louvain, 1895. Bon.

ART. IV. — LE CONFLIT DU THOMISME ET DE L'ANCIENNE SCOLASTIQUE.

§ 1. — *Les adversaires du thomisme.*

311. Les adversaires du thomisme. Double forme de l'opposition. — Les innovations doctrinales de Thomas d'Aquin, tendant à démoder bon nombre de théories traditionnelles, soulevèrent l'opposition d'un groupe important de maîtres,

élevés dans l'ancienne scolastique. Nourrissant à l'endroit du thomisme une défiance excessive, ils défendirent, sans transiger, le legs philosophique du passé. Étaient enrôlés dans le parti réactionnaire, non seulement des maîtres séculiers et des franciscains, mais même un certain nombre de dominicains. J. Peckham apprend qu'aux plus beaux jours de l'enseignement de S. Thomas (1269-1271), des religieux du couvent de S. Jacques à Paris critiquaient vivement sa thèse sur l'unité de la forme substantielle, « etiam a fratribus propriis arguebatur argute » [1]). De même, à Oxford, ce fut un dominicain qui, pendant plusieurs années, fut l'âme de l'opposition au thomisme.

Les hostilités prirent une double forme : la doctrine thomiste fut attaquée dans des *écrits* et frappée de *censures*.

1° On ne trouve que des réfutations incidentes de doctrines thomistes chez un Mathieu de Aquasparta [2]), mais d'autres franciscains composèrent de véritables pamphlets à l'adresse du thomisme. Le *Correptorium fratris Thomae* de GUILLAUME DE LA MARE, élève de Guillaume Varo, est un vrai manifeste, le cri de guerre de l'ancienne scolastique contre le thomisme [3]).

C'est principalement contre la théorie de l'unité des formes substantielles qu'on dirige les critiques. RICHARD DE MIDDLETON compose un traité *de gradu formarum* [4]) pour défendre la pluralité. John Peckham, qui fut sa vie durant un adversaire bruyant de S. Thomas raconte lui-même, en 1285, sur un ton vantard, qu'il entreprit S. Thomas (en 1269-1271) à propos de l'unité de la forme, dans une joute à laquelle assistaient l'évêque de Paris et les maîtres de théologie. Au dire de PECKHAM, lui seul aurait défendu S. Thomas, autant que la vérité le lui permettait. « Nos soli ei adstitimus, ipsum, prout salva veritate potuimus, defendendo », et finalement, son adversaire, acculé, aurait humble-

[1]) Lettre de J. Peckham du 1[r] juin 1285. *Chartul.*, I, 634. — [2]) Et sans doute chez les auteurs cités n° 260 et inétudiés jusqu'ici. — [3]) Le même composa en outre des *Quaest. disputatae* et un commentaire sur les Sentences. — [4]) Nous l'avons trouvé dans un ms. de Paris, précédant immédiatement le *de unitate formae* de G. de Lessines.

ment soumis ses thèses à la censure de la Faculté, « donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subjecit moderamini Parisiensium magistrorum » [1].) Il faut en rabattre de cette version. BARTHOLOMÉE DE CAPOUE, appelé dans le procès de canonisation de S. Thomas, reconstitue autrement la scène. Peckham aurait exaspéré S. Thomas et celui-ci, à ses excès de langage, n'aurait opposé que des paroles de douceur et d'humilité [2]).

De même on possède une lettre du dominicain R. KILWARDBY à son confrère, Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, dans laquelle il est question des inconvénients multiples qu'entraînent les doctrines nouvelles.

2° Les hostilités contre le thomisme aboutirent aussi à une série de proscriptions officielles. L'histoire de ces condamnations forme une des pages les plus mouvementées des annales universitaires de Paris et d'Oxford.

312. Condamnations du thomisme. — 1° A Paris. Dès 1270, dans l'enquête qui précéda la condamnation averroïste du 10 décembre (**344**), on avait songé à impliquer deux théories chères à S. Thomas, l'unité des formes substantielles dans une de ses applications théologiques, et la doctrine de la simplicité des anges [3]). Cette même année, en effet, dans sa 3me dispute quodlibétique, Thomas avait soutenu presque toutes les théories neuves par lesquelles il se sépare de l'ancienne scolastique.

L'intrigue n'aboutit pas, mais sept années plus tard on voit s'exécuter un plan similaire. Le 18 janvier, Jean XXI, à qui on avait fait rapport sur les erreurs averroïstes enseignées à Paris, chargea l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de procéder à une enquête. Celui-ci, après avoir convoqué une assemblée de maîtres de théologie, se hâta (7 mars 1277) de condamner 219 propositions relatives avant tout à l'averroïsme (**344**), mais dont plusieurs frappent des doctrines thomistes, notamment la

[1]) *Chartul.*, I, 634. — [2]) *Ibid.*, 635. — [3]) On doit ce renseignement à Gilles de Lessines (**313**).

théorie du principe d'individuation (thèses 81, 96, 191)[1]). Comment fit-on à S. Thomas l'injure d'associer ses doctrines à celles des averroïstes ses adversaires, et de les menacer des mêmes pénalités, au nom des mêmes considérants ? Cette condamnation est avant tout une revanche des anciens scolastiques ou augustiniens, mais il est probable que d'autres adversaires de Thomas, les partisans de Guillaume de S. Amour, de Nicolas de Lisieux, de Gérard d'Abbeville, ont, eux aussi, usé de leurs influences pour frapper de suspicion un des plus redoutables défenseurs des droits des ordres mendiants.

Les condamnations d'E. Tempier n'avaient force obligatoire que pour l'université et le diocèse de Paris. Mais elles ne constituent pas un fait isolé, et font partie d'un plan de campagne plus vaste, dont les ramifications s'étendent à Oxford.

2° A Oxford. Oxford, placé sous la juridiction de l'archevêché de Cantorbéry, fut le centre d'oppositions non moins vives contre le thomisme. Les partisans de l'ancienne scolastique ayant eu, comme chefs successifs, deux archevêques, le dominicain Robert Kilwardby et le franciscain John Peckham, les documents du temps purent leur donner le nom de « Cantuarienses »[2]).

a) Le 18 mars 1277, quelques jours à peine après le décret d'Étienne Tempier, ROBERT KILWARDBY, archevêque de Cantorbéry, qui, chez les Dominicains anglais, avait mené campagne contre les doctrines de S. Thomas, fit censurer à son tour par les maîtres de l'Université d'Oxford, une série de thèses grammaticales, logiques et physiques. Parmi ces dernières *(in naturalibus)* les principales sont relatives aux théories thomistes de la

[1]) La 96[e] erreur était ainsi conçue : *Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.* Intéressante à noter l'erreur n° 7, qui est la condamnation de la psychologie platonicienne et augustinienne : Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis. Cf. n[os] 13, 14 (Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae scripturae condemnatae. *Chartul.*, I, 543-560). — [2]) V. p. ex. le *de unitate formae de Gilles de Lessines*, p. 14 (éd. DE WULF) : « Sic arguunt cantuarienses ».

generatio, de la passivité de la matière, de l'unité d'âme dans l'homme, et de l'introduction de formes nouvelles dans le corps humain après la mort [1]).

Pour garantir le respect de ses défenses, Robert emploie la menace et la promesse [2]). « Je ne les condamne pas comme hérétiques, mais je les interdis comme dangereuses », écrit-il à PIERRE DE CONFLANS (Petrus de Confleto). Celui-ci, ayant pris la défense de S. Thomas auprès de Robert, provoqua de sa part une longue épître justificative [3]), qui sert de commentaire aux défenses du décret. Avec le traité *de ortu et divisione philosophiae* (**263**), cette lettre forme ce qui est étudié jusqu'ici des œuvres de Robert. La lettre justifie les doctrines de l'ancienne scolastique : les *rationes seminales* (evolutio illarum rationum et explicatio per res actuales fit per secula, materia naturalis prima ... est quid dimensiones habens corporeas, impregnatum originalibus rationibus [4]) — et surtout la pluralité des formes substantielles. Kilwardby distingue dans l'homme trois formes *vitales*, toutes substantielles, dont l'union constitue l'unique âme humaine [5]), sans compter une forme qui donne au corps sa plasticité matérielle [6]). Pour justifier cette multiplicité de formes, il s'inspire à la fois et de la supériorité de l'âme sur le corps (v. Alex. Halès) et de l'identité du corps du Christ pendant sa vie et durant les trois jours de sa mise au tombeau [7]).

[1]) Item quod forma corrumpitur in pure nichil (2) ; item quod nulla potentia est in materia (3) ; item quod privatio est pure nichil... (4) ; item quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa (7) ; item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex (12) ; item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid (13) ; item quod intellectiva unitur materie prime ita quod corrumpitur illud quod precessit usque ad materiam primam (16). *Chartul.*, I, 558. — [2]) Un ms. Burgh. ajoute au décret de Robert : quicumque hec dicta non sustinet nec docet habet a fratre R. archiepiscopo XL dies de indulgentia, qui autem dictas positiones defendit... » *Chartul.*, I, 560, n. 3. — [3]) Publiée par EHRLE ds *Arch. f. Litt. u. Kirchgesch. Mitt.*, 1889, p. 614. — [4]) *Ibid.*, p. 616 ; cf. p. 623, l. 5-10. La théorie thomiste de la privatio est visée par les proposit. 3 et 4. — [5]) Proposit. 12. — [6]) EHRLE, *op. cit.*, p. 635. — [7]) La 13e erreur signalée par le décret de 1277 : « Item quod corpus vivum et mortuum est equivoce corpus, et corpus mortuum secundum quod corpus mor-

Il est probable qu'entre R. Kilwardby et E. Tempier une entente avait réglé l'objet de cette double condamnation, car on sait qu'au cours de cette même année 1277, E. Tempier songea a proscrire de nouvelles thèses, notamment celle de l'unité de la forme. Mais sur ces entrefaites, Jean XXI mourut; et comme l'évêque de Paris manœuvra auprès de la curie romaine, pendant la vacance du St-Siège (20 mai — 23 novembre), un ordre de sursis émané de plusieurs cardinaux l'invita à remettre ses censures à des temps plus opportuns.

Les décrets d'Oxford reçurent d'ailleurs à Paris une large publicité et y furent discutés aussi vivement que les prohibitions d'E. Tempier.

b) L'opposition reprit de plus belle à Oxford, sous J. Peckham, successeur de Kilwardby au siège de Cantorbéry. Mais la constitution des partis s'était modifiée. Depuis la décision du chapitre général de Milan en 1278, le thomisme était devenu à Oxford, comme ailleurs, la doctrine officielle des Dominicains. Le 29 octobre 1284 d'abord, Peckham confirme l'acte de son prédécesseur [1]); puis, à la suite d'une provocation du prieur des Dominicains (RICHARD KLAPWELL ou CLAPOEL), le 30 avril 1286, il prohibe à nouveau les thèses thomistes controversées [2]). Les huit propositions condamnées frappent dans son principe et dans plusieurs de ses conséquences la thèse thomiste de l'unité de

tuum sit corpus secundum quid », est directement opposée à cette doctrine de S. Thomas : « Corpus Christi mortuum et vivum non fuit *simpliciter* idem numero, quia non fuit *totaliter* idem... Corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid » (*S. Theol.*, 3a, q. 50, a. 5, in c., et ad 1m). Mais alors, répliquaient les adversaires de S. Thomas, il faut dire que les corps des saints, objet de la vénération des fidèles, ne sont point ceux qui leur appartenaient de leur vivant. « Nec aliqua sanctorum corporum tota vel secundum partes aliquas in orbe existere vel in Urbe, sed quaedam alia quae non genuerunt matres sanctorum. » Lettre de J. Peckham au chancelier d'Oxford (10 nov. 1884). V. EHRLE, *Zeitsch.* etc., p. 174. — Dès 1271, Nicolas de Lisieux signale de même comme erronée : « oculum mortuum esse aequivoce oculum » *(Quodl.*, III, a. 4).— [1]) D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 234. — [2]) V. *ibid.*, pp. 237 et 238 le texte des articles et de la condamnation. Proposit. 8me : « Octavus est quod in homine est tantum una forma, scilicit anima rationalis et nulla alia forma substantialis: ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradictae».

la forme substantielle « ... istos igitur articulos haereses esse damnatas in se vel in suis similibus ... denunciamus ».

Peckham s'élève non sans passion contre les *profanas vocum vanitates* de philosophes qu'il appelle *elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteraciores*. Il veut revenir « à la solide et saine doctrine des fils de S. François, Alexandre de Halès et S. Bonaventure [1]) ». A une plaie cancéreuse, il veut apporter le baume de son intervention pastorale [2]). Il met en garde contre la « dangereuse » théorie de l'unité des formes — et par une ruse de guerre, il insinue que cette théorie pourrait bien être d'origine averroïste [3]). Il recommande, outre la pluralité des formes, les *rationes seminales*, les *rationes aeternae*, et la théorie de l'identité de la substance et des puissances de l'âme. « ... Que quicquid docet Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris [4]) ». Ce n'est pas la philosophie qu'il condamne, mais ses abus : « novitates (reprobamus) que contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam *citra viginti annos* in altitudines theologicas introductae ». La lettre est du 1er juin 1285. Les « nouveautés » ont donc été introduites depuis 1265 : une chronologie qui nous rapporte au second enseignement de Thomas dans la métropole universitaire.

§ 2. — *Les partisans du thomisme*

313. Dominicains. Gilles de Lessines. — Aux oppositions irréductibles répondirent des adhésions entières et inébranlables. Dans l'ordre dominicain les hostilités furent éphémères, et

[1]) *Chartul.*, I. 634. — [2]) « Volentes huic cancerosae prurigini quam poterimus adhibere pastoralis officii medicinam ». EHRLE, *Zeitsch.*, 176. Suivant Peckham, même quelques franciscains se laissaient convaincre par les théories thomistes, *ibid.*, 191. — [3]) « Nec eam credimus a religiosis personis, sed secularibus quibusdam duxisse originem cujus duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis. » EHRLE, *op. cit.*, p. 175. Le P. Mandonnet a fort bien exposé le sens de cette insinuation, *op. cit.*, p. CXXV. — [4]) *Chartul.*, I, 634.

ne tardèrent pas à faire place à une admiration sans bornes pour Thomas d'Aquin. Quand, pour le défendre, Albert le Grand, octogénaire, prit le chemin de Paris, bien des animosités durent s'apaiser au couvent de S. Jacques. Fière de la réputation mondiale que s'était acquise le Docteur angélique, une assemblée générale du chapitre à Milan (1278) interdit la réaction dont le couvent d'Oxford était le centre [1]) ; une autre, tenue à Paris en 1279, enjoignit à l'ordre entier de se conformer aux doctrines de S. Thomas, sous la menace de fortes pénalités [2]).

Parmi les nombreux dominicains qui recueillirent les leçons de la bouche de S. Thomas, ou vécurent dans les dernières années du XIIIe s., il n'est pas, ce semble, de penseurs de premier ordre. De nombreux ouvrages de philosophie [3]), non retrouvés ou inédits, sont attribués à BERNARD DE TRILIA (vers 1240-1292), JEAN DE PARIS ou QUIDORT (mort 1306, notamment un traité *contra corruptum Thomae*), PTOLÉMÉE DE LUCQUES (dit lui-même qu'il suivit les leçons de Thomas en 1272, ipsius auditor fui ; son *de regimine principum* est le complément du l. II. de S. Thomas, auquel il ajoute les livres III et IV [4]), GUILLAUME DE HOTUN, mort évêque de Dublin en 1298, HUGUES, archevêque d'Ostie (mort en 1297, *contra corruptionem Thomae*), BERNARD D'AUVERGNE, évêque de Clermont (fin du XIIIe et comm. du XIVe s.), GUILLAUME DE MACKELEFIELD (mort en 1304). Bernard d'Auvergne prend la plume pour défendre le thomisme intégral contre les divergences d'idées de Godefroid de Fontaines et de Henri de Gand ; deux maîtres anglais, Guillaume de Mackelefield et surtout ROBERT D'ERFORT, intrépide partisan de Thomas d'Aquin, écrivent, le premier *contra Henricum de Gande quibus impugnat Thomam*, *contra corruptionem Thomae*, le second *contra dicta Henrici de Gande* et *contra primum Egidii*. De son côté THOMAS SUTTON (fin XIIIe s.), probablement à Oxford, rédige un traité *de concordia librorum Thomae* [5]).

[1]) *Chartul.* I, 566. — [2]) Cf. EHRLE, *Archiv*, etc. 605. Ces injonctions se répétèrent dans la suite. — [3]) Publiés par DENIFLE, *Quellen*, etc. pp. 226-240. — [4]) QUETIF-ECHARD, *Scriptores*, I, 541. — [5]) DENIFLE, *op. cit.*, pp. 227, 233, 239. Un maître du nom de JEAN LE TEUTONIQUE (plusieurs dominicains à la fin du

Une mention spéciale revient à GILLES DE LESSINES. Lié d'amitié avec Albert le Grand, dont il suivit les leçons, probablement à Cologne, il enseigna comme bachelier au couvent de S. Jacques. C'est lui qui en 1270 écrivit à Albert le Grand (patri ac domno Alberto, episcopo quondam ratisponensi) pour l'avertir des condamnations dont était menacée la doctrine thomiste (**266** et **312**). Il demanda à son ancien maître et reçut une consultation sous le titre *de Quindecim problematibus,* où d'ailleurs Albert le Grand est peu explicite sur les doctrines thomistes. Un traité *de usuris* souvent attribué à S. Thomas, un *tractatus de praeceptis* non retrouvé, un autre *de concordia temporum,* chronologie de faits arrêtée en 1304 (Quétif et Echard en concluent que Gilles est mort vers ce temps) et surtout un traité *de unitate formae* constituent le legs littéraire de Gilles de Lessines. Le *de unitate formae*, daté de juillet 1278, est une œuvre de polémique dirigée contre Robert Kilwardby (cantuariensis, archiepiscopus) [1]). En effet, l'exposé que fait Gilles de la théorie pluraliste, le sens particulier qu'il lui donne (subordination fonctionnelle des formes), les arguments qu'il produit et même des particularités de langue se retrouvent dans la lettre justificative de R. Kilwardby à Pierre de Conflans. Gilles devait posséder un traité de Robert, peut-être un traité des formes, auquel, dans cette épître justificative, le prélat anglais fit des emprunts.

Outre l'exposé de la théorie de Robert, le traité de Gilles comprend deux autres parties : *a*) des notions générales sur la forme et la matière ; *b)* l'énoncé et la preuve de la théorie de l'unité suivis d'une réfutation de la théorie adverse. La partie constructive de l'œuvre rappelle les arguments de Thomas d'Aquin, mais l'auteur fait avant tout œuvre de polémique, et insiste sur les inconvénients du pluralisme. Le style est concis, le raisonnement

XIIIe et au début du XIVe s. s'appellent ainsi) combat la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Le texte qui s'y rapporte et qui est emprunté aux commentaires sur les Sentences, est publié par M. GRABMANN, *Die Lehre d. Joannes Teutonicus O. P. über d. Unterschied v. Wesenheit u. Dasein* (cod. Vat. lat. 1092) ds Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., 1902, pp. 43 et suiv. — [1]) Pp. 13 et 14 éd. De Wulf.

serré, et l'auteur, dans la dernière partie surtout, livre le résultat de réflexions personnelles *(de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum)*.

Le *de unitate formae* de G. de Lessines tient une des premières places — et peut-être la première — dans la riche littérature que provoqua à la fin du XIIIe s. la controverse des formes [1]).

314. Autres adhésions au thomisme. — 1° *Les réguliers*. Le thomisme recruta de bonne heure des partisans en dehors de l'ordre des Dominicains. Avec HUMBERT DE PRULLI, il acquit droit de cité chez les Cisterciens ; avec GILLES DE ROME, chez les Ermites de S. Augustin. Ce dernier cependant, retenu par une sympathie facile à comprendre pour le Docteur dont il porte le nom, ne renonça pas à certaines idées augustiniennes : nous le rangeons parmi les éclectiques (§ 3).

2° La *Faculté des arts* de Paris pleura la mort de Thomas et réclama sa dépouille mortelle. Un grand nombre d'artistes, qui s'étaient pressés autour de sa chaire, retinrent ses doctrines nouvelles et vinrent grossir le noyau de ses partisans.

Des adhésions furent aussi recueillies parmi les clercs et les *maîtres séculiers* de la faculté de théologie. De leur nombre est PIERRE D'AUVERGNE (mort vers 1305). Auteur de *Quodlibets* (inédits), il suivit probablement les leçons de Thomas d'Aquin et devint recteur de l'université en 1275. Hauréau lui attribue des commentaires, selon l'esprit de S. Thomas, de la Physique et de la métaphysique d'Aristote [2]). Il compléta le *de coelo et mundo* du maître (**272**).

On a coutume de ranger parmi les fidèles thomistes le portugais Juliani, plus connu sous le nom de PETRUS HISPANUS (1226-1277), et qui devint le pape Jean XXI. C'est lui notamment qui ordonna à Étienne Tempier de procéder à l'in-

[1]) Dans la liste des ouvrages dominicains publiée par DENIFLE, *op. cit.*, pp. 238-240, nous relevons des traités *de unitate formae* de Guillaume de Hotun, Hugues d'Ostie, Thomas Sutton. Postérieurs sont les traités de Johannes Faventinus (date inconnue, XIVe ou XVe s.) et de Janinus de Pistorio (date inconnue). — [2]) *Hist. de la philos. scolast.* II^2, p. 157.

quisition que l'on sait sur les erreurs répandues dans les écoles de Paris. Outre des écrits sur la médecine, il est l'auteur des *Summulae Logicales,* un compendium de logique qui reflète l'enseignement des écoles de Paris [1]) et montre combien, même au grand siècle, on est friand d'exercices de pure dialectique. Les *Summulae* furent adoptées dans la suite comme manuel classique. On y trouve, outre les matières traitées dans la *logica vetus* et la *logica nova* (p. 273), certains développements nouveaux que l'on appellera désormais *logica modernorum* [2]). Ce sont des études sur les propriétés des termes logiques et leur rapport avec les termes grammaticaux [3]).

3° Le prestige du thomisme alla grandissant dans les écoles, à la fin du XIIIe et pendant le XIVe s. A l'Université de Paris, les censures d'Oxford n'eurent jamais force de loi ; même les prohibitions d'E. Tempier n'empêchèrent pas la libre discussion des doctrines thomistes et ne nuisirent en rien à leur fortune scolaire [4]). Elles furent d'ailleurs retirées par l'évêque Etienne de Borrète le 13 février 1325, un an après la canonisation de S. Thomas. Il n'y a pas trace de pareil retrait à Oxford, mais on voit par ailleurs que, dès 1288, le conflit entre Peckham et les Dominicains est apaisé.

D'autre part, le thomisme s'infiltre lentement dans l'atmosphère générale des idées. A preuve les vulgarisations de VINCENT DE BEAUVAIS, et le poème de DANTE. Dans une vaste encyclopédie, le *Speculum Magnum,* entreprise sur les indications de Louis IX, Vincent de Beauvais († vers 1268) fait le bilan des

[1]) La Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν, qui reproduit presque littéralement les *Summulae logicales,* n'est pas un traité de Psellus (XIe s.) que P. Hispanus aurait traduit, mais une traduction grecque des *Summulae* due à Georgios Scholarios (Gennadius) au XIVe s. — [2]) UEBERWEG, *op. cit.,* pp. 190 et 301. — [3]) Les *Syncategoremata* seront un sujet favori d'études logico-grammaticales du XIIIe s. Hauréau signale un traité sur cette matière écrit par NICOLAS DE PARIS, au milieu du XIIIe s. *Not. et extr.* II, 43. Sur les sophismata et les exercices logiques au XIIIe s., v. MANDONNET, *op. cit.,* p. CXXXII. — [4]) D'ARGENTRÉ, *Collectio judic.,* I, 213 attribue à Gilles de Rome ce jugement sévère des censures de Tempier : « nihil esse curandum, quia fuerunt facti (articuli), non convocatis omnibus doctoribus parisiensibus, sed ad requisitionem *quorumdam capitulorum*».

connaissances humaines de son temps. Il les répartit en sciences historiques, naturelles et morales *(speculum historiale, naturale, doctrinale)*, et dans son *speculum naturale*, c'est aux doctrines albertino-thomistes qu'il se reporte de préférence [1]). Quant à Dante, le poète philosophe, ses vers immortels ont revêtu d'un symbolisme captivant les plus abstruses spéculations d'Albert le Grand et de S. Thomas. Conduit par Béatrice, qui incarne la sagesse suprême ou la théologie, Dante entre dans le séjour de la félicité et aborde, chemin faisant, les grands problèmes posés par la philosophie de son siècle. En effet, au cours du long pèlerinage qui suivit son bannissement de Florence [2]), Dante eut l'occasion de fréquenter à Paris les leçons des grands scolastiques. Ce n'est pas seulement la *Divine Comédie*, mais aussi et surtout le *de Monarchia* qui est imprégné de thomisme. Renchérissant sur la politique thomiste, à qui il emprunte ses prémisses, Dante construit un état idéal, la monarchie universelle [3]).

§ 3. — *Les éclectiques*

315. Résumé. — A côté des adversaires quand même et des partisans de toutes pièces, il convient de faire une place à

[1]) Un autre écrivain encyclopédique, Bartholomaeus Anglicus, écrivit dans la première moitié du XIII[e] s. un traité *de proprietatibus*, principalement consacré aux connaissances scientifiques. FELDER, *op. cit.*, p. 252. — [2]) Né à Florence en 1265, Dante était du parti des Guelfes blancs, et quand, en 1301, Charles d'Anjou entra en maître dans sa ville natale, il fut exilé à cause de ses opinions politiques. Dès ce moment il courut le monde, et mourut à Ravenne en 1321. Après son exil il pencha vers le parti Gibelin, sans s'inféoder au parti impérial. — [3]) Nous signalons ici, ne sachant à quel groupe il convient de le rattacher JACQUES DE DOUAI, un auteur peu connu du XIII[e] s., dont Hauréau signale un commentaire « de anima ». *Hist. Littér. France*, t. XXI, p. 157. D'après les extraits que communique Hauréau, J. de Douai est réaliste modéré ; mais les analyses de Hauréau sont insuffisantes et ne se rapportent qu'au problème des universaux (117). Cf. notre *Hist. Philos. scolast. ds Pays-Bas*, etc., p. 281. - Citons de même SIGER DE COURTRAI, magister artium en 1309, membre de la Sorbonne vers 1310, plus tard maître en théologie (mort en 1341), dont on possède quatre compendiums de logique, faits pour l'usage scolaire : ars priorum, summa modorum significandi, un fragment des fallaciae, un sophisma, ou exercice dialectique : album potest esse nigrum.

part à un groupe intermédiaire, qui remplit assez exactement les decenniums distançant la mort de S. Thomas des débuts académiques de Duns Scot. Ce groupe se compose de personnalités éclectiques, indépendantes, continuateurs du passé en certains points, thomistes en d'autres, professant sur mainte doctrine des solutions originales. Contemporains ou collègues de la même faculté, ces hommes se rencontrent dans les mêmes joutes, et se visent réciproquement dans leurs controverses. Les principaux sont Godefroid de Fontaines, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Henri de Gand. Le plus voisin du thomisme est Godefroid de Fontaines, le plus apparenté à Duns Scot est Henri de Gand.

I. — GODEFROID DE FONTAINES

316. Vie et œuvres. — GODEFROID DE FONTAINES, né à Hozémont (Liége), apparaît comme magister theologiae de Paris en 1286, et il fut actu regens pendant 13 ans ; il l'était encore en 1292. Chanoine de Liége, de Paris, de Cologne, on le choisit en 1300 comme évêque de Tournai, mais il renonça à ses droits, l'élection ayant été contestée. Godefroid était membre de la Sorbonne, à qui il laissa un legs précieux et considérable de manuscrits, actuellement encore conservés à la Bibliothèque nationale. Il mourut après 1303.

Les XIV Quodlibet de Godefroid sont vraisemblablement sa seule œuvre scientifique; ils existent en de nombreux manuscrits et ont été l'objet de mainte manipulation scolaire en France, en Angleterre et en Italie. Richard de Middleton les commenta (**260**), Henri le Teutonique des Ermites de S. Augustin en fit un épitomé, Hervé de Nedellec en abrégea une partie, le sorbonniste Regnier de Cologne (mort avant 1338) les prit pour base d'un compendium de théologie. La troisième dispute quodlibétique fut prononcée en 1286, la douzième est postérieure à 1290. On possède également du maître liégeois divers sermons. Il n'est pas certain qu'il écrivit un traité contre les ordres mendiants et

une série de questions qui font suite à l'exemplaire d'une *Summa contra Gentiles* légué par lui à la Sorbonne.

317. Signification philosophique. — 1° Comme tous les maîtres en théologie de ce temps, Godefroid n'est pas un simple théologien. Ses quodlibets révèlent en lui une *personnalité scientifique complexe*, tour à tour théologien dogmatique, moraliste, juriste, canoniste, philosophe, pamphlétiste et publiciste. Avec une indépendance de langage où personne ne l'a dépassé, il donne son avis sur toutes les questions d'ordre disciplinaire qui passionnaient alors les milieux universitaires. Il critique ouvertement Étienne Tempier d'avoir porté contre le thomisme des condamnations intempestives, et plus vivement encore son successeur, Simon de Bucy qui les laissait subsister. Il critique aussi les censures de J. Peckham et apprend qu'à Paris on n'en tenait pas compte. Par contre, il prend franchement parti contre les privilèges des mendiants.

2° Le fond de la scolastique de Godefroid est le thomisme. Adversaire résolu de Thomas sur le terrain des privilèges ecclésiastiques, il a laissé du grand philosophe que fut le Docteur angélique des éloges superbes. Mais le thomisme de Godefroid est *nuancé :* d'abord par une série de solutions propres sur des questions non constitutionnelles; ensuite par son attitude combative vis-à-vis des maîtres contemporains en vue dans la faculté (Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Thomas Sutton et surtout Henri de Gand [1]) ; enfin par des réserves et des hésitations au sujet des innovations introduites par Thomas dans la scolastique. Ces indécisions, tout en étant un signe de faiblesse chez Godefroid, montrent bien qu'il apparaît à un tournant de l'histoire intellectuelle du XIIIe s. : le thomisme est lancé, mais entre le jour où il fut constitué et celui où il put se dire le vainqueur des écoles, il y a une période de transition dont Godefroid est une figure significative.

[1]) Une ancienne table que nous publierons en appendice aux Quodlibet de G. de Fontaines signale les principaux points de doctrine où celui-ci combat S. Thomas, G. de Rome, Jacques de Viterbe, Thomas Sutton.

318. Doctrines philosophiques. — I. *Métaphysique* et *théodicée*. 1° Pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence. Sur ce point important, qui le sépare du thomisme, Godefroid s'accorde sans réserves avec Henri de Gand. Il ne recule devant aucune conséquence du principe et multiplie les actes existentiels de l'être concret, même dans l'ordre accidentel : *tot sunt esse quot essentiae* [1]).

2° L'individuation n'est pas la matière première (contre Thomas), mais se rattache à la forme substantielle. La hiérarchie des essences contingentes a des limites : un processus à l'infini, à la manière dont l'entend Gilles de Rome, implique contradiction.

3° De la même manière que Henri de Gand, et pour les mêmes raisons, Godefroid n'admet pas que les individus aient en Dieu une idée propre, distincte de l'idée de leur espèce (p. 391).

II. *Physique*. Sans compter que Godefroid défend l'hypothèse de la simplicité des substances astrales (295), il professe sur le devenir des êtres corporels une théorie de la transsubstantiation, qu'il surajoute à celle de la generatio (294), et qu'il a été seul à défendre : un corps existant peut être converti en un autre corps existant, de sorte que la substance de la première chose, convertie, demeure tout entière de quelque façon dans la seconde, l'une et l'autre préexistant à l'opération. La nature ne nous offre pas le spectacle de pareils phénomènes, mais ils appartiennent à Dieu, dont la toute-puissance peut réaliser tout ce qui n'est pas contradictoire. La chose à convertir devant être l'autre chose en puissance, — au nom d'un principe de métaphysique, — les deux êtres doivent convenir in materia [2]). Voilà pourquoi Dieu pourrait changer un œuf en un bœuf, mais non un corps matériel en un ange, ou inversement. Avouons que pour expliquer par la philosophie l'évolution de la nature, la generatio

[1]) *Quodl.* III, 1, p. 305, éd. De Wulf et Pelzer. « Praeter hoc esse (substantiale) sunt plura esse secundum quid et tot quot sunt ibi formae accidentales ». *Quodl.* III, 4, p. 311. — [2]) *Quodl.* V, 1 et X, 1.

de la scolastique est suffisante, et la transmutatio que Godefroid veut légitimer peut être biffée de la cosmologie.

III. *Psychologie*. Les prédilections de Godefroid vont aux problèmes du jour, à ceux qui marquent le heurt des écoles.

1° Au nom du principe « quidquid movetur ab alio movetur », il réfute vigoureusement l'idéogénie augustinienne que professe Jacques de Viterbe [1]), l'illumination spéciale de Henri de Gand auquel il oppose l'intellectualisme le plus entier [2]), et la fausse interprétation des espèces intentionnelles à laquelle souscrivent Henri de Gand et bien d'autres [3]). Godefroid expose les solutions péripatético-thomistes (**299**, **300**) avec une clarté et une pénétration que nous n'avons rencontrées chez aucun scolastique [4]). Pour accorder les classifications d'Aristote des facultés de l'âme avec la division tripartite de S. Augustin, il identifie la *memoria* de celui-ci avec les deux intellects de celui-là [5]).

2° Plus encore dans l'étude de la volonté que dans celle de l'intelligence, Godefroid s'en prend directement à Henri de Gand. Presque tout le sixième quodlibet est consacré à l'exposé et à la critique de son *voluntarisme* (p. 393), auquel Godefroid oppose l'intellectualisme le plus entier; plus entier même que celui de Thomas d'Aquin. Car non seulement la volonté n'est pas *simpliciter activa* (Henri de Gand), mais même dans la volition libre des moyens qui conduisent à la fin, Godefroid n'admet pas d'automotion, et il a pour la solution thomiste (**302**) des jugements sévères [6]). La volonté est *simpliciter passiva*, elle est toujours *déterminée* par l'entendement, même quand elle suit librement cette détermination. Après cela il est superflu d'ajouter que Godefroid accentue toutes les autres formes de l'intellectualisme (**302**).

3° Tout en réservant ses préférences à la théorie thomiste de

[1]) *Quodl.* IX, 19. – [2]) *Quodl.* VI, 15.— [3]) *Quodl.* IX, 19.— [4]) *Quodl.* V, 10.— [5]) *Quodl.* V, 8.— [6]) «Qui vero ponunt quod movetur (voluntas) ab uno quasi a fine et non ab aliis videntur ponere *irrationabilia* et *contradictoria* : ubi invenitur eadem ratio movendi ponendum est quod si unum movet quod et aliud; et manifestum est autem quod voluntas deliberativa nunquam vult aliquid nisi secundum modum et formam apprehensionis.» *Quodl.* X, 14 (d'apr. ms. Bibl. nation. Paris, n° 15842).

l'unité de forme dans l'homme, Godefroid se déclare incapable de réfuter les arguments du pluralisme. Il ne s'est jamais départi sur ce point d'une attitude hésitante et expectative.

II. — GILLES DE ROME

319. Vie et œuvres. — Le romain GILLES DE COLONNE (Aegydius Romanus ou Columna, 1247-1316), doctor fundatissimus, est la première personnalité marquante des Ermites de S. Augustin. Après avoir, au rapport de Guillaume de Tocco, suivi assidûment les leçons de Thomas d'Aquin à Paris, le premier, dans l'ordre, il obtint comme maître en théologie la licence d'enseigner à l'université (entre 1285 et 1287) [1]). Ses débuts dans l'enseignement furent assez mouvementés, puisque en 1285 le pape Honorius IV l'obligea de rétracter devant le chancelier et les maîtres de Paris diverses propositions dont la teneur nous est inconnue ; mais qui vraisemblablement sont d'inspiration thomiste [2]). Il fut largement dédommagé de ces déboires par la situation exceptionnelle que lui fit le chapitre général de son ordre. Peu d'hommes ont de leur vivant reçu des éloges aussi flatteurs : dès 1287, un chapitre général, à Florence, rend hommage à sa réputation mondiale (doctrina mundum universum illustrat), et enjoint à tous ceux qui portent l'habit de l'ordre de souscrire, non seulement aux doctrines que Gilles avait déjà consignées dans des livres, mais même à celles qu'il professerait à l'avenir ! (sententias scriptas et scribendas [3]). En 1291, Gilles occupe encore son magistère. Puis il fut successivement élu général l'année suivante, et, en 1295, archevêque de Bourges [4]). Directeur général des études à Paris, investi d'un crédit illimité dans le choix des futurs bacheliers et maîtres de l'ordre [5]), Gilles occupait à Paris un poste influent, et on le voit en relations avec Simon de Bucy et Philippe IV [6]).

Les *quodlibets* de Gilles de Rome sont fort connus et ont reçu de nombreuses éditions. La *relatio* sur le concile de Paris de 1286 — œuvre présumée de Godefroid de Fontaines — nous apprend que postérieurement à cette date (postea) on put entendre sur la question des privilèges une dispute quodlibétique de Gilles qui se voit décerner cet éloge peu banal : « qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur [7]) ».

Parmi les autres œuvres de Gilles, notons des commentaires sur les traités logiques d'Aristote, et sur la physique, la rhétorique, le *de anima*, le *de gene-*

[1]) *Chartul.*, I, 406, et II, 12. — [2]) *Chartul.*, I, 626, 633 et 634. Cf. D'ARGENTRÉ, *Coll. judic.*, I, 235. — [3]) II, 12. Mêmes prescriptions dans le chapitre de Ratisbonne en 1290, II, 40. — [4]) *Ibid.*, n. — [5]) II, 39. — [6]) II, 61-62. — [7]) II, 10.

ratione ; un traité *de gradibus formarum,* parfois attribué à S. Thomas ; *quaestiones de materia coeli, de intell. possibilis pluralitate* (contre Averroès), *q. metaphysicales, de regimine principum,* des comment. sur les 3 prem. livres des Sentences, *q. de esse et essentia, de cognit. angelorum, de partibus philosophiae essentialibus.*

320. Doctrines philosophiques. — Gilles professe un thomisme éclectique, insuffisamment connu. A la suite de Thomas, il défend la distinction réelle de l'essence et de l'existence et de la substance et de ses facultés, la simplicité substantielle des êtres immatériels, l'unité des formes [1]), le rôle de la *materia signata* dans l'individuation, la possibilité d'une création éternelle. Son éclectisme se traduit par un retour à des thèses nettement augustiniennes : les *rationes seminales* en physique, le voluntarisme en psychologie, en morale et aussi dans notre façon de concevoir les rapports de la science et du vouloir divin [2]).

Pour concilier avec la trilogie augustinienne des puissances de l'âme (memoria, intellectus, voluntas) l'idéologie d'Aristote, Gilles identifie l'intellect agent et l'intellect possible. Il en résulte, au détriment de sa théorie de la connaissance, des illogismes ou pour le moins des hésitations [3]).

Le traité *de partibus philosophiae essentialibus* reproduit la classification des sciences philosophiques en honneur au XIII[e] s. (277), mais Gilles met en lumière les bases psychologiques de cette classification, et à ce titre l'opuscule contient des vues

[1]) Le traité *de erroribus philosophorum* qu'on attribue à Gilles combat l'unité des formes, tandis que le *de gradibus formarum* la défend. Un des deux traités n'est certainement pas de Gilles, et c'est, croyons-nous, le premier. De Wulf, *Le traité de unitate formae de G. de Lessines,* p. 176. — [2]) En théologie Gilles accentue le caractère affectif et pratique de la science. — [3]) Selon Werner qui lui attribue cette théorie *(Der Augustinismus des späteren Mittelalters,* pp. 23, 130) Gilles aurait, en d'autres endroits, maintenu la distinction réelle des deux intellects. D'après le même auteur, l'image de la Ste Trinité en nous n'affecterait pas l'essence de l'âme, mais uniquement ses pouvoirs d'opération ; et ce serait là une différence entre sa doctrine et celle de Thomas (p. 20). De même, tout en admettant que l'existence de Dieu est démontrée a posteriori, la proposition « que Dieu existe » est *per se nota,* au moins pour les sages. L'exposé de Werner est difficile à comprendre. Ses assertions auraient besoin d'être contrôlées.

originales. Au rapport de M. Baur, c'est le dernier traité du genre auquel on peut attribuer ce mérite [1]).

321. Jacques de Viterbe. — Proclamé docteur officiel des ermites augustiniens, Gilles devint le chef d'une *Schola* qui prit une large extension au siècle suivant. Un de ses premiers disciples fut JACQUES CAPOCCI DE VITERBE (Jacobus de Viterbo, docteur speculativus), qui dut passer également pour un des brillants sujets de l'ordre, puisque en 1293 il fut pour la seconde fois (de novo) chargé d'une chaire magistrale à Paris. Il enseigna à côté de son maître, comme lui échangea le bonnet de docteur contre une mitre d'évêque [2]), et comme lui rédigea des disputes quodlibétiques. En effet, dans la taxe officielle de la librairie académique, éditée par l'université le 25 février 1304, on voit que les Quodlibets de Jacques, comme ceux de Gilles de Rome et de Godefroid de Fontaines sont rangés parmi les ouvrages classiques. Il composa en outre un *compendium* des Sentences de Gilles. En 1295, l'ordre lui enjoignit de publier ses propres œuvres *in sacra pagina* [3]). Jacques semble se rallier le plus souvent aux doctrines de Gilles. Jusqu'ici ses œuvres sont inédites et négligées.

III. — HENRI DE GAND

322. Vie et Œuvres. — De récents travaux ont bouleversé la biographie de HENRI DE GAND, le *doctor solemnis*, et ruiné l'ancienne légende qui faisait de lui un membre de la famille gantoise des Goethals, incorporé dans l'ordre des Servites et membre de la Sorbonne. L'année de sa naissance est inconnue. Chanoine de Tournai en 1267, archidiacre de Bruges

[1]) BAUR, *op. cit.*, pp. 380-384. Voici la classification de Gilles. Philosophia : I. Scientia de entibus causantibus nostram scientiam (speculativa) : Physica — Mathematica — Theologia. II. Scientia de entibus causatis a nobis (practica) : de intentionalibus (logica), — de realibus (moralibus). Baur mentionne, en leur déniant toute originalité, un traité d'ARNULFUS PROVINCIALIS et quelques opuscules anonymes consacrés à la même matière. — [2]) Il est archevêque de Bénévent en 1302, puis la même année, à Naples. *Chartul.* II, n. 62 — [3]) *Ibid.*

en 1276, il joue, à partir de cette époque, un rôle prépondérant dans l'Université de Paris. Il intervient en effet dans plusieurs importantes décisions ; notamment, en 1282, il se déclare ouvertement contre les privilèges ecclésiastiques des ordres mendiants. Docteur en théologie en 1277, il meurt en 1293. Ses principales œuvres sont la *Somme Théologique* et surtout les *Quodlibet*, qui présentent un tableau intéressant des principales questions controversées à Paris, à la fin du XIIIe s. [1]). Plusieurs de ses disputes quodlibétiques ont coïncidé avec celles de son compatriote, G. de Fontaines, et la correspondance de thèses défendues par l'un, critiquées par l'autre, n'est pas douteuse.

323. Signification philosophique. — Des philosophes éclectiques qui remplissent la place intermédiaire entre S. Thomas et Duns Scot, Henri de Gand est le plus remarquable. Aux mêmes titres que G. de Fontaines, on peut l'appeler une personnalité *complexe*. En philosophie, il est plus original que ce dernier.

Sa signification dans l'histoire de la scolastique dérive d'une série de thèses personnelles qu'il a su brillamment défendre, sans réussir à les faire prévaloir. En plus d'un point cependant, il est le précurseur de Duns Scot. Il s'attache, dans le répertoire scolastique, à quelques questions préférées qui reviennent sans cesse et qu'il emprunte le plus volontiers à la métaphysique et à la psychologie. Rien ne justifie la réputation de platonicien qu'on lui a souvent faite. Il reprend certaines théories augustiniennes en vogue dans l'ancienne scolastique, mais il sait leur donner un tour personnel, et les adapter au reste de sa scolastique, qui demeure avant tout péripatéticienne.

324. Doctrines philosophiques. — I. Henri de Gand résout, en pleine harmonie d'idées avec S. Thomas, la question des rapports de la philosophie et de la théologie, et nous signa-

[1]) Il existe de lui, en manuscrit, un *Commentaire sur la Physique d'Aristote* et un *Traité de Logique*. La bibliothèque de l'Escorial possède des *quaestiones super metaphysicam Aristotelis*. Le *liber de scriptoribus illustribus*, qu'on lui a longtemps attribué, n'est probablement pas son œuvre.

lons le début de la *Somme*, où il expose les relations des deux sciences, comme un modèle du genre (278).

II. *Théodicée et métaphysique*. — 1) En *théodicée*, il s'élève contre la thèse thomiste de la possibilité d'une création éternelle; il croit que Dieu peut produire directement les opérations des causes secondes, et — contrairement à Duns Scot — que l'esprit humain peut se démontrer à lui-même cette possibilité. Spécifique est sa conception de la science divine. De même que Dieu, dit-il, n'a pas d'idée du *nombre*, mais plutôt du continu comme tel, de même il ne connaît pas les individus par une idée distincte, mais par l'idée commune de l'espèce *(species specialissima)*. Cet enseignement rend-il compte de l'individualité des êtres naturels, que le docteur gantois pose en principe, suivant les théories générales du réalisme thomiste ? Il est difficile de l'admettre [1]). D'autre part, cette conception de Henri de Gand s'accorde sans peine avec sa théorie du

2) *Principe d'individuation*. Adversaire de la doctrine thomiste, que l'autorité venait d'ailleurs de condamner (v. p. 374), il tient que les individus n'ont pas de propriétés essentielles *positives*, autres que celles de l'espèce [2]). Le principe de l'individuation n'est pas la matière ; il réside dans une propriété du *suppositum*, comme tel, assurant à celui-ci sa distinction de tout autre être.

3) *Forme et matière*, acte et puissance sont des couples d'idées corrélatifs, mais pas absolument convertibles. Car les anges sont des formes subsistantes et, d'autre part, la matière pourrait exister sans forme substantielle, s'il plaisait au Créateur de déroger aux lois naturelles (contre Thomas). Et comme la quantité est un attribut du *compositum* et non de la matière, il suit que la possibilité même de l'existence séparée de la matière entraîne la possibilité de l'existence du vide.

¹) Duns Scot, qui critique volontiers Henri de Gand, le reprend victorieusement sur ce point. V. *In I l. Sent.* dist. 36, q. 4, p. 102 (éd. Venise 1598). — ²) Nihil rei addunt individua super essentiam speciei ad id quod est reale in ipsa. *Quodl.* VII, 1 et 2.

4) *Essence et existence*. Même dans le composé substantiel, la matière a son *existence* propre, — en vertu de ce principe, sur lequel Henri se plaît à revenir : *Esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae*. A tout élément réel revient une existence distincte. C'est la négation de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Dans l'homme, où il faut distinguer une matière première, une forme de corporéité et une âme spirituelle, l'existence est une agglutination de *trois existences partielles*. Ceci nous amène à la

III. *Psychologie* du docteur solennel. — 1) Sur la *nature* de l'homme, sa thèse la plus originale est celle de la *forma corporeitatis*, existant à côté de l'âme, et nécessaire à ses yeux, pour assurer aux générateurs d'une part, à Dieu d'autre part, une intervention efficace dans la production de l'être humain [1]). C'est la seule exception admise par le docteur solennel au principe de S. Thomas de l'unité de la forme. Mais elle suffit pour différencier la métaphysique des deux philosophes.

2) La *connaissance*. Une fois de plus nous voyons apparaître la fausse notion des *species impressae* (p. 358). Henri introduit un *substitut* de l'objet dans le fonctionnement de la sensation ; mais, dans la genèse de la connaissance intellectuelle, il rejette les *species* comme un rouage inutile. Pourquoi ? Parce que l'espèce sensible, dit-il, « transformée » par l'intellect actif, suffit à déterminer l'entendement.

D'autres thèses de psychologie sont pénétrées d'augustinisme. C'est ainsi que la mémoire intellectuelle reçoit une place importante, à côté de l'intelligence et de la volonté. Avec l'évêque d'Hippone, le docteur solennel tient que les facultés de l'âme ne sont pas réellement distinctes. Enfin et surtout, le début de la *Somme théologique* contient une paraphrase brillante et originale de la théorie de l'exemplarisme. En effet, sur l'enseignement

[1]) Henri invoque d'autres arguments, notamment la nécessité d'expliquer l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'intervalle de sa mort et de sa résurrection, et son identité pendant sa vie et après sa mise au tombeau. Voir notre *Hist. de la phil. scol.*, etc., pp. 111 et suiv.

augustinien traditionnel (p. 349), Henri greffe une théorie de l'*illumination spéciale,* qui nous ramène à D. Gundissalinus et à G. d'Auvergne. Par le travail spontané de l'intelligence nous connaissons les êtres, et dès lors nous pouvons atteindre le vrai. La nature suffit à ces acquisitions fondamentales du savoir humain, et Dieu n'intervient que par son concursus *generalis* [1]). Mais : « Aliud tamen est scire de creatura *id quod verum est* in ea, et *aliud est scire ejus veritatem* » [2]). Or, pour saisir la veritas des choses dans ses fondements suprêmes, c'est-à-dire le rapport transcendantal des essences intelligibles et des idées divines, Dieu doit octroyer à nos intelligences un surcroît de lumière. L'intelligence serait incapable de ce « retour synthétique » si, outre l'habilitation générale que lui donne le concours divin, une lumière spéciale, que Dieu donne à qui lui plaît, n'hypertrophiait son acuité native, en l'enveloppant d'une sereine clarté [3]).

3) Henri de Gand est *voluntariste.* Les relations hiérarchiques de la volonté et de la raïson, écrit-il, sont celles du maître et du serviteur, mais il n'en est pas moins vrai que le serviteur précède le maître et porte le flambeau qui doit éclairer sa marche [4]). Les domaines des deux grandes facultés psychiques étant de la sorte bien démarqués, le philosophe gantois poursuit le voluntarisme dans toutes ses applications. Pour établir la supériorité de la volonté, un de ses arguments est le *mode* même suivant lequel la volonté se dépense : tandis que l'intelligence est passive avant d'être active (p. 359), la volonté est *simpliciter activa,* et l'exercice de son opération n'est subordonné à aucune détermination

[1]) « Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliquae cognoscere et hoc ex puris naturalibus... Dico autem ex puris naturalibus, non excludendo generalem influentiam primi intelligentis, etc. » *Summa Theol.,* I, 2, n. 11. — [2]) *Ibid.,* n. 13. — [3]) « Nunc autem ita est quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternae... non tamen ipsa naturalia ex se agere possunt ut attingant illas, sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult substrahit. » *Ibid.* n. 26. Voir l'exposé détaillé de ces théories dans nos *Études sur Henri de Gand,* Chap. IV. — [4]) *Quodl.* I, 14, in fine.

intrinsèque du dehors. Dans la volition libre — à laquelle Henri consacre de fines analyses — tout comme dans la volition nécessaire, la présentation du bien, soit partiel soit complet, n'est que la *condition* sine qua non, non la *cause*, même partielle, de la mise en œuvre de la volonté.

325. **Sources et Bibliographie pour l'art. IV.** — Études de EHRLE, v. nº **240**. Les lettres de Peckham sont publiées aussi ds WILKINS, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, II, 107 ; *Registrum epistolarum J. Peckham*, éd. Martin, III, 840. Quelques-unes ds *Chartul.* I. — DENIFLE, *Quellen z. Gelehrtengesch. d. Predigerord.* v. nº 237. Nous avons publié le *de unitate formae* de G. de Lessines, d'après deux mscrits de Paris et de Bruxelles, avec une étude. V. nº **240**. — STAPPER, *Die Summulae logicales des P. Hispanus*, Freiburg, 1897 et *Papst Johannes XXI* (Kirchenhistor. Studien, IV, Münster, 1898). — A. NIGLIS, *Siger von Courtrai, Beiträge zu seiner Wurdigung*. Freiburg, 1903. Vie et analyse des œuvres. — DE WULF et PELZER, *Les quatre premiers quodlibets de G. de Fontaines*. (T. II des *Philosophes Belges*, Louvain, 1904). Édit. critique d'après 4 mscrits, d'un texte « reporté ». Les *quodl.* V-XIV, rédigés par Godefroid même, paraîtront sous peu (t. III et IV de la collection), ainsi qu'une étude approfondie sur le personnage (t. V), signée de divers auteurs. DE WULF, *Études sur la vie, les œuvres et l'influence de G. de Fontaines*, Louvain, 1904 (mém. cour. par l'Acad. de Belg.). — Les principales œuvres de G. de Rome existent en de très nombreuses éditions italiennes du XVe et surtout du XVIe s.; énumérées par WERNER, (v. ci-après) pp. 16 et 17 note. Cf. nº **344**. La philosophie de G. de Rome devrait être remise à l'étude. LAJARD, *Gilles de Rome* (Hist. Littér. France, t. 30, pp. 421-566) ne traite que de la vie et des œuvres ; WERNER, *Der Augustinismus d. späteren Mittelalters*, Wien, 1883 (t. III de la collect. Die Scholastik d. späteren Mittelalters) étudie surtout les doctrines de G. de Rome et de Grégoire de Rimini. Mais les jugements historiques de Werner sont peu sûrs. Un groupe d'auteurs (Nik. Kaufmann, etc.) publient en 1904 chez Herder : *Aegidius Romanus de Colonna, Joh. Gersons, Dionys d. Karthaüsers u. J. Sadolets pädagogische Schriften*, trad. allem. — Les *quodlibets* de Henri de Gand ont été édités à Paris (1518) et à Vénise (1608, 1613) ; la *Somme Théologique* à Paris (1520) et Ferrare (1646). Toutes ces édit. sont devenues très rares. Nous espérons donner une édit. crit. des deux œuvres dans la coll. *Les Philos. Belges*. DE WULF, *Études sur Henri de Gand* (1895). Recherches biograph. et exposé critique de ses doctrines. Cet ouvrage est extrait d'un volume plus considérable ; *Hist. de la Philos. scolast. ds les P. Bas et la Principauté de Liège jusqu'à la Révolut. frçse* (Louvain, 1895, mém. cour. par l'Acad. de Belg.).

ART. IV. — JEAN DUNS SCOT

326. Vie et Œuvres. — JEAN DUNS SCOT naquit en 1274, d'après les uns, en 1266 d'après d'autres. On discute le

point de savoir s'il vit le jour en Irlande, en Écosse ou en Angleterre : les probabilités sont pour la nationalité anglaise. Admis très jeune dans l'ordre franciscain, D. Scot suivit à Oxford les leçons de Guillaume Ware qui, avec P. de Trabibus, annonce l'orientation nouvelle des études franciscaines ; il subit aussi l'influence de Roger Bacon, et l'esprit antithomiste de la place d'Oxford dut sans contredit inspirer plus d'une de ses critiques. Lui-même professa à Oxford en 1294, ou peut-être avant ; de là il se rendit à Paris, en 1304. Déjà à Oxford, D. Scot défendait l'immaculée conception de la S[te] Vierge, mais ce n'était point pour prendre en mains une cause qui lui était chère qu'il fit le voyage d'Oxford à Paris, ainsi que le raconte la légende. En 1308, D. Scot partit pour Cologne, sur l'ordre de ses supérieurs, et il y mourut la même année. Il avait environ trente-quatre ans.

D. Scot rédigea à Oxford ses commentaires d'Aristote (la logique, le traité de l'âme et la métaphysique, ce dernier traité ayant reçu deux commentaires ; on conteste l'authenticité des commentaires sur la physique) ; son grand commentaire sur le Livre des Sentences *(opus oxoniense) ;* le *de rerum principio ;* les *theoremata*. Les ouvrages qu'il acheva à Paris furent recueillis par des disciples sous le titre *Reportata Parisiensia* ou *Opus Parisiense*. Ses *Quodlibet* (la dernière œuvre) sont les soutenances solennelles qui lui valurent à Paris le grade de docteur en théologie.

327. Caractères généraux de sa philosophie.— 1° On peut dire que Richard de Middleton, mort presque en même temps que D. Scot, mais sans avoir subi son influence, est le dernier représentant de l'ancienne école franciscaine. Il résulte, en effet, des lettres de Peckham, que déjà vers 1284, se manifestaient chez les Franciscains d'Oxford des velléités de faire une place plus grande à l'aristotélisme [1]). Mais ce fut D. Scot qui imprima aux études de l'ordre une *orientation nouvelle*.

[1]) EHRLE, *Zeitsch.* etc., p. 191, et *Arch.* etc. V, 605.

Il mit à la mode un péripatétisme *sui generis*, qu'il sut rendre original, même dans les théories de l'ancienne scolastique qui survivent dans sa philosophie. C'est ainsi que dans l'histoire de l'école franciscaine, les fractions philosophiques sont beaucoup plus accentuées que dans l'école dominicaine.

2° D. Scot est un *démolisseur de systèmes*. Il s'en prend à la plupart de ses contemporains, à S. Thomas, S. Bonaventure, Gilles de Rome, R. Bacon, R. de Middleton, G. de Fontaines, et surtout à Henri de Gand. Rarement il nomme ses adversaires, mais les familiers de ses controverses ne pouvaient se méprendre sur la personnalité visée [1]). Cette revue critique, toujours courtoise, devait assurer à l'enseignement de D. Scot la vie et la popularité. Cependant l'étalage des opinions d'autrui, et le luxe d'arguments et de réfutations contribuent souvent à embrouiller la pensée propre du philosophe. La partie positive et constructive du système est moins développée que la partie négative et critique : il en résulte un déséquilibre qui nuit à la valeur de l'ensemble, et constitue un désavantage du scotisme sur le thomisme.

3° La *langue diffuse* et peu claire, des défauts dans la *méthode* d'exposition rendent pénible l'étude des ouvrages de la première période. Les *Reportata* marquent un progrès sous ce rapport ; mais dans tous les écrits de D. Scot, l'emploi abusif des distinctions, et l'équivoque de l'idée marquent un retour vers les controverses dialectiques, et contrastent avec la sobriété de langue et de pensée dont S. Thomas a le secret. Ses admirateurs ont appelé D. Scot le *docteur subtil*, mais la postérité a souvent interprété en mal un titre dont l'origine est flatteuse.

4° Dans ses commentaires de la pensée d'Aristote, D. Scot ne s'accorde pas toujours avec S. Thomas. Pas plus que lui cependant, il ne suit le Stagirite les yeux bandés, ainsi qu'on pourra s'en convaincre par un exposé succinct de la synthèse scotiste.

[1]) Comme maint autre esprit critique, Duns Scot s'est adonné avec passion à l'étude des mathématiques sous l'influence principale de R. Bacon.

Au demeurant, cette synthèse n'est qu'une « nuanciation » de la grande synthèse scolastique, et si on remonte à ses principes, on délimite sans peine le fonds qui lui est commun avec le thomisme. Les Franciscains eux-mêmes l'avouent : « La divergence commence quand, de ce fonds commun, les deux docteurs cherchent à élargir le domaine de la science et de la vérité » [1]).

Quelles sont ces divergences principales ?

328. Rapports de la Théologie et de la Philosophie.— Fidèle aux thèses constitutionnelles sur la matière (**268**), D. Scot les amplifie dans un sens qui diffère profondément de celui de S. Thomas :

1° Il *accentue à l'extrême la distinction de la théologie et de la philosophie*. Ce n'est pas seulement leur objet *formel*, mais encore leur objet *matériel* qui diffère: la théologie est exclusivement réduite aux données *surnaturelles ;* inversement, toute vérité que la raison humaine peut découvrir par le jeu de ses puissances *naturelles* constitue la matière propre de la philosophie. D'ailleurs, la théologie n'est ni une science *affective* (S. Bonaventure), ni une science *spéculative* (S. Thomas); mais une science *pratique* et *moralisatrice* [2]).

L'historien doit être attentif à ces théories nouvelles sur les rapports des deux sciences ; elles sont symptomatiques. Toutefois, la doctrine de Scot n'a rien de commun avec la théorie averroïste des deux vérités (**339**) ; car, s'il supprime l'*harmonie* de la philosophie et de la théologie,

2° Scot proclame la *subordination de la première vis-à-vis de la seconde*. En effet, c'est le profond sentiment de l'infériorité de la philosophie qui le pousse à éviter la possibilité même d'un conflit entre les deux sciences. Bien plus, il suspecte à l'excès les forces de l'intelligence en rétrécissant le champ de ses investigations. La raison se voile la face devant le mystère, docile et

[1]) DE MARTIGNÉ, *op. cit.*, pp. 332 et 359. Cf. PLUZANSKI, *op. cit.*, pp. 6 et suiv. ; VACANT, *op. cit.* (Ann. 1888-89, p. 465). — [2]) *In l. sentent.* Prol. p. 4, n. 42.

respectueuse. Toute pensée de révolte est étrangère à cette attitude, car la raison même reconnaît que

3° Rien n'est plus *conforme à la raison (rationabilius)* que la foi à la parole de Dieu.

329. Matière et Forme. — D. Scot s'autorise sans détours d'Avicebron (**221**), qu'il prend pour un philosophe chrétien [1]).

1° Tout être contingent est composé de matière et de forme. Scot ramène ainsi à ses origines véritables une théorie que ses prédécesseurs faisaient remonter à S. Augustin, et sur ce point d'histoire, il s'accorde avec S. Thomas (pp. 302 et 340).

2° Il faut distinguer une triple espèce de matière première : la « materia primo prima, secundo prima, tertio prima ». La *materia primo prima* est l'élément indéterminé des substances contingentes, abstraction faite de toute union avec une forme. Si elle est dépourvue de toute *détermination*, elle possède néanmoins une *réalité*, dans la mesure où elle constitue le terme de l'activité créatrice. En cet état pur d'indétermination initiale, la « materia primo prima » n'existe pas dans la nature, mais un geste du Tout-Puissant pourrait l'appeler à l'existence séparée. — Dès sa première union avec une forme substantielle, la matière apparaît douée des attributs de la quantité : c'est la *materia secundo prima*, sujet des transformations substantielles de la nature ; elle correspond à la matière première de S. Thomas [2]). Quant à la *materia tertio prima*, qui sert de substratum aux modifications accidentelles des corps déjà constitués, son importance est secondaire.

3° La *materia primo prima* donne au système de Scot une physionomie décisive, *parce qu'elle est douée d'unité réelle et*

[1]) Il ne connaît d'autres philosophes juifs qu'Avicebron et Maimonides. L'influence d'Avicebron se manifeste principalement dans le *de rerum principio*. GUTTMANN, *op. cit.*, (n° **229**), pp. 159 et suiv. — [2]) *De rer. princ.*, q. 8, art. 3, 19. p. 51. « Voco materiam primo primam subjectam quamdam partem compositi habentem actum de se omnino indeterminatum... sed illum actum habet a Deo efficiente ; actum vero talem vel talem, habet a forma per quam et cum qua subsistit in composito... Dicitur autem materia secundo prima, quae est subjectum generationis et corruptionis quam mutant et transmutant agentia creata. »

numérique. Substances spirituelles et corporelles ne possèdent pas seulement un élément *homogène* — à ce point de vue déjà, D. Scot renchérit sur A. de Halès — mais une communauté d'essence les enveloppe dans une unité grandiose. Tous les êtres contingents se touchent dans un fonds commun où ils plongent leurs racines, malgré des différenciations propres à chacun [1]). Dieu, acte infini d'une part, d'autre part un univers créé, marqué au coin de l'unité dans les fondements mêmes de sa contingence : voilà le dualisme typique où semble aboutir la métaphysique de D. Scot [2]). C'est un retour manifeste vers le réalisme outré, mais nous verrons aussitôt comment Scot sauvegarde la substantialité propre des êtres. A un autre point de vue, c'est la traduction philosophique de cette union mystérieuse des créatures, qui inspirait à S. François d'Assise ses effusions de tendresse.

La *materia primo prima* deviendra plus tard le point de mire des thomistes, dans leurs attaques contre une métaphysique rivale.

4° Scot élargit de même la notion de la forme. Toute forme substantielle est principe d'une détermination intrinsèque de la matière, mais pas nécessairement de *toute* sa détermination. Après qu'une forme a épuisé sa perfection dans la matière, le composé peut, à son tour, faire fonction de puissance et de matière vis-à-vis d'une forme substantielle ultérieure, qui communique un être plus élevé. Il y a ainsi une *hiérarchie* de principes déterminants, depuis les formes génériques et spécifiques, jusqu'à la forme individuelle, la dernière et la plus élevée, qui

[1]) *De rer. princ.*, q. 8, art. 4, p. 52 et suiv. « Ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem, scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia, teneo. » Puis : « Si ergo quaestio quaerat an omnia habentia materiam habeant unigeneam, vel univoce participent materiam, loquendo de materia 1° 1ª quae est in omnibus, dico quod sic. » — [2]) *Ibid.* « Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia ; frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis ; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei, aut immediate... aut mediantibus agentibus creatis. » Ce dualisme a des analogies avec le système repris six siècles plus tard par GUNTHER.

donne à l'être sa perfection terminale. Et, comme ces informations sont *successives*, l'évolution du moins déterminé au plus déterminé est un processus métaphysique et cosmique : la systématisation la plus absolue régit cette marche ascendante de l'être vers sa perfection [1]).

330. Essence commune et essence individualisée. — 1° L'*individuel et l'universel.* Seul, l'individuel possède dans la nature une substantialité complète *(secundum naturam)* ; l'universel, comme forme indépendante, est un produit de l'entendement *(secundum intellectum).* Cependant l'essence, qui revêt nécessairement ou la singularité dans le monde réel ou l'universalité dans la représentation intellective, est quelque chose par elle-même *(secundum se)* ; elle est *ontologiquement* antérieure à cette double détermination [2]).

L'*essentia secundum se,* qui pour S. Thomas n'est qu'un *concept* de la substance individuelle vue sous un certain biais, devient pour D. Scot une *réalité* objective sui generis, ayant son unité propre. Non seulement la *materia primo prima,* mais la série des formes générales, bref, *chaque élément d'essence,* capable d'entrer comme constituant en plusieurs substances, possède son être spécial : ainsi sont ramenés à l'*unité* tous les subordonnés où cet élément se retrouve. *Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta.*

Comment concilier cet enseignement avec l'*individualité* des substances naturelles ? Scot recourt à une explication subtile : l'*unité d'essence,* qui convient à tout élément essentiel, avant et

[1]) *De rer. princ.,* q. 8, art. 4, 28, p. 53, *b.* — « Nunc autem in toto opere naturae et artis etiam ordinem hunc videmus, quod omnis forma sive plurificatio semper est de imperfecto et indeterminato ad perfectum et determinatum... ». — [2]) « Licet enim (natura) nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum « esse » extra animam reale : et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur. » *In l. sent. 2,* dist. 3, q. 1, 7, p. 357. Cfr. Stöckl, *op. cit.,* p. 801.

indépendamment de sa « contraction » dans l'être singulier, est moindre que l'*unité individuelle*. Elle implique en effet, outre la propriété d'unir tous les individus dans une communauté d'être, l'impossibilité de donner ce complément d'actualité qui constitue la substance complète et indépendante de la chose individuelle.

Or, pour marquer cette nuance entre l'unité d'essence et l'unité individuelle, D. Scot crée une distinction nouvelle, la *distinctio formalis a parte rei*. A la différence de la *distinctio realis* qui existe entre deux choses réellement diverses, de la *distinctio rationis* qui multiplie les concepts d'une même chose, pour la considérer sous des points de vue différents *(d. rationis cum fundamento in re)* ou identiques *(d. rationis sine fundamento in re)*, la « distinctio formalis a parte rei » porte dans une même substance individuelle, sur les formalités objectives qui y sont réalisées, *indépendamment de tout acte intellectuel*.

D. Scot généralise ensuite la valeur métaphysique de la « distinctio formalis a parte rei » ; elle existe entre la *materia primo prima* et les diverses formes substantielles, entre Dieu et ses attributs, entre l'âme et ses facultés, et en général entre les degrés métaphysiques de l'être. Elle compénètre ainsi tout le système scotiste et lui a donné son nom. Par son « formalisme », D. Scot a voulu à tout prix rester fidèle à la scolastique.

2° Le *principe de l'individualisation* résulte de la détermination conférée à l'être par sa forme la plus parfaite, celle qui, dans le processus génétique des choses, termine leur production réelle. Cette forme vient imprimer à l'essence spécifique un sceau définitif *(contrahere speciem)* ; elle la détermine à être *telle* individualité et non *telle* autre, *ad esse hanc rem*. Ce qui a fait dire aux disciples de D. Scot que l' « haecceitas » est le principe de l'individuation ! D'après cela, les créatures immatérielles, et les âmes humaines séparées sont individualisées dans des espèces.

331. Essence et existence. — D. Scot veut souder l'essence à l'existence plus intimement que ne l'avait fait S. Thomas, sans cependant nier leur diversité objective : en appliquant

la distinction formelle a parte rei, il traite ces délicates matières suivant l'économie générale de sa métaphysique.

332. **Théodicée.** — 1° *Dieu en lui-même.* Les multiples perfections divines se compénètrent dans l'unité de l'Essence infinie. Sur cette doctrine commune, D. Scot ente quelques thèses nouvelles, en harmonie avec l'esprit général de sa métaphysique :

a) La distinction *formelle a parte rei* entre les attributs divins. N'est-ce pas mettre en péril l'*unité* même de l'Essence divine ?

b) L'univocation du concept d'être. Dieu et la créature ne sont pas des espèces d'un même genre physique qui serait l'être, mais ils sont englobés sous un même genre métaphysique. A l'un et à l'autre, en effet, l'être convient *en propre,* mais Dieu le possède *per se,* la créature *per participationem :* dans ce sens restreint, D. Scot admet l'univocation du concept d'être pour Dieu et pour les essences contingentes.

c) Plus hardi que S. Thomas, en accordant à l'homme, dans les limites indiquées, une connaissance de l'*être* propre de Dieu, D. Scot, d'autre part, déprécie nos facultés intellectives, en leur refusant le pouvoir de démontrer la *vie* de Dieu et une *omnipotence* capable d'accomplir directement les actions des causes secondes.

d) Conformément à la théorie générale de D. Scot sur les activités des substances spirituelles, la volonté de Dieu est supérieure à l'intelligence, et la liberté est un attribut essentiel de toute volition divine (p. 405). On retrouve cette même idée dans les rapports de Dieu et du monde.

2° *Dieu et la créature. a)* Les idées divines ne sont pas l'essence même de Dieu (p. 349) — ce qui, d'après Scot, impliquerait une dépendance objective de l'essence divine vis-à-vis de la créature, avant tout acte d'intellection, — mais des présentations objectives de la créature dans l'intelligence divine [1]). C'est une nuanciation de la théorie de l'exemplarisme.

[1]) *Report.* 1, dist. 36, q. 2.

b) Scot combat les arguments invoqués par Henri de Gand pour démontrer que la création est temporelle, et penche vers la solution thomiste. Ce n'est pas seulement l'*existence* des créatures qui repose sur un décret de la liberté divine (p. 349), leur *nature* même a pour norme suprême la volonté (libre) de Dieu, et non son intelligence (S. Thomas). Ainsi encore, en suite d'une autre application de son « voluntarisme », les limites de la vie naturelle et surnaturelle ne sont pas fixées par la constitution même de l'homme, mais, en dernière analyse, par une volition de l'Être infini. De même, les futurs contingents sont conditionnés dans l'Intelligence par la Volonté : maîtresse souveraine de la nature des choses, celle-ci décide de la loi morale, de la constitution de la société civile, etc. [1]). Ajoutons que ce même souci de sauvegarder dans l'homme la liberté essentielle à tout vouloir, fait de Scot l'adversaire de la prémotion physique.

333. Principes généraux de la Physique. — 1° D. Scot renie franchement la théorie des *rationes seminales,* chère à l'ancienne école franciscaine ; il ébrèche le grand argument [2]) sur lequel se basait S. Bonaventure pour admettre dans la matière une *inductio formarum*. Personnellement, dans le jeu combiné des trois facteurs qui concourent à la génération, D. Scot est tenté d'accentuer l'intervention divine (p. 352).

2° L'activité vitale est irréductible à la plasticité du corps dans lequel elle s'épanouit ; elle révèle une perfection supérieure. Voilà pourquoi, à côté de la forme de matérialité, tout organisme a une forme vitale. D. Scot est plus large que Henri de Gand ; mais il n'admet pas la nécessité de multiplier les principes substantiels dans les mixtes (A. de Halès, Albert le Grand), et *a fortiori* dans les corps simples (S. Bonaventure).

334. Psychologie. — Quand on oppose D. Scot à S. Thomas, on accentue volontiers leur divergence en matière de psychologie ; il importe de ne pas oublier qu'ici aussi les deux chefs

[1]) VACANT, *op. cit.*, p. 452. — [2]) Neque est necessaria haec ratio seminalis ad vitandam creationem aut annihilationem. *Report. Paris.* L. II. Dist. 18, p. 354, t. XI. — Scot donne à la ratio seminalis un sens restreint et special.

d'école souscrivent à des principes communs. Cette réserve faite, signalons les théories caractéristiques de la psychologie scotiste. Elles se rapportent à la nature de l'entendement et de la volonté, à la constitution intrinsèque de l'être humain et à l'immortalité de l'âme. La *distinctio formalis a parte rei* que D. Scot introduit entre l'âme et ses facultés, n'est qu'une application du système métaphysique exposé plus haut.

1° *La faculté intellectuelle. a)* Sa nature. Soucieux de garantir à l'entendement la perception immédiate de la réalité individuelle, D. Scot admet, outre la connaissance abstraite et universelle des choses, fruit du savoir *distinct,* une connaissance intuitive préalable, qui nous représente *confusément* l'être concret et singulier *(species specialissima).* Ce concept du singulier surgit au premier contact de l'intelligence avec le dehors et se forme parallèlement à la connaissance sensible d'un objet (Cf. **244**, **258**). On peut se demander en quoi le concept intuitif du concret diffère de la perception sensible ; et si la distinction qui les sépare ne porte pas plutôt sur un degré de clarté que sur la nature même du processus mental.

Ce n'est pas tout. Bien que, *dans l'état actuel de notre vie terrestre,* les essences des choses sensibles soient le seul objet propre de notre entendement, leur intelligibilité n'épuise pas le pouvoir représentatif dont celui-ci est capable, si on le considère, d'une façon absolue, comme faculté cognitive. En effet, tout ce qui a l'*être* en partage *peut* tomber sous les prises de l'intelligence humaine, le suprasensible aussi bien que le sensible [1]) ; et il appartient toujours à la volonté libre de Dieu, d'élargir la sphère d'action de notre nature (p. 403).

b) Genèse des concepts. Les connaissances les plus élevées, comme les plus humbles, doivent leur origine au même processus génétique, et D. Scot fait de sévères mais justes reproches à la

[1]) « Objectum primarium potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu. » *In I Sent.* D. III, q. 3, n. 24 et 25. — Cf. VACANT, *op. cit.* (Ann. Phil. chrét. 1888, pp. 450 et suiv.).

théorie de l'illumination spéciale, enseignée par Henri de Gand et d'autres augustiniens [1]).

2° *La prééminence de la volonté sur l'intelligence.* Tandis que S. Thomas est « intellectualiste », D. Scot est « voluntariste ». La supériorité du vouloir se manifeste pour D. Scot :

a) Dans son attribut essentiel, *la liberté.* Tout vouloir est libre ; jamais la volonté ne subit l'action nécessitante de la présentation intellectuelle du bien. Même en face du bien universel, elle conserve son pouvoir d'autodétermination absolue, sa liberté d'exercice ; en effet, dit Scot, elle est maîtresse de se détourner de la présentation intellectuelle [2]). Henri de Gand maintient, avec S. Thomas, la distinction de la volition nécessaire et de la volition libre ; D. Scot la supprime. *Nihil voluntas necessario vult.*

b) Dans le *mode d'exercice* de la volonté, que D. Scot explique de la même manière que le docteur solennel (p. 393). La connaissance du bien est *conditio sine qua non* du vouloir, rien de plus. Si l'on excepte le concours général de Dieu aux activités de la créature, on peut dire que la volonté est cause unique et totale de ses déterminations. Pour Henri de Gand et D. Scot, la volonté est *active,* à la façon de l'intellect agent.

c) Dans son *rôle moral.* La volonté seule est sujet des vertus morales, car la vertu est un *habitus electivus*, et toute *electio* ressortit au vouloir. C'est aussi la volonté qui, par l'exercice parfait de son acte, nous procure la possession formelle de la fin dernière.

3° *L'âme et le corps* [3]). L'homme est un composé substantiel, et l'âme est la forme du corps. Mais outre l'âme intellective, il y a en nous une *forma corporeitatis* qui confère au corps sa perfection organique. Par cette multiplication de principes formels, D. Scot n'a pas voulu jeter un doute sur l'*unité* de l'être humain

[1]) *In I Sent.* D. III, q. 4. — [2]) « In potestate voluntatis est avertere intellectum a consideratione finis (ultimi), quo facto voluntas non volet finem, quia non potest habere actum circa ignotum. » *Op. cit.,* D. I, q. 4. — [3]) Cf. STÖCKL, *op. cit.,* II², pp. 840 et suiv.

ou sur la compénétration intrinsèque et immédiate de tous ses éléments constitutifs. Pour se convaincre de ce dernier point, il suffit de rappeler qu'il a vivement pris à partie les doctrines de son confrère, Pierre Olivi (259).

4° *L'immortalité de l'âme.* Plus singulière est l'opinion de D. Scot sur la vie future. Il croit, en effet, que la raison humaine ne peut démontrer péremptoirement l'immortalité de l'âme : la foi seule nous l'apprend avec certitude. D. Scot fait le procès aux preuves invoquées par le péripatétisme, et conteste leur force démonstrative.

Les doutes de D. Scot ont été recueillis par G. d'Occam, et plus tard l'averroïsme et la philosophie de la Renaissance les ont exploités contre la scolastique. Mais il importe de remarquer que la thèse scotiste n'a qu'une portée *négative.* Le docteur subtil n'a pas songé un instant à étayer sur des arguments *positifs* la mortalité de l'âme. Voilà pourquoi son système n'a rien d'*anti-scolastique,* et diffère profondément du matérialisme, qui supprime l'immortalité de l'âme, ou de l'averroïsme qui lui donne une forme impersonnelle.

335. Conclusion. — C'est dans le « formalisme », qu'il faut chercher l'originalité et la clef de voûte de la philosophie de Duns Scot. Le formalisme nuance les doctrines péripatéticiennes, imprègne tout le système, et en même temps lui donne son unité. Par là aussi, D. Scot ne prend pas seulement position contre S. Thomas, mais encore contre les représentants de l'ancienne école franciscaine [1]). Enfin, c'est le formalisme qui l'entraîne dans ce luxe de notions métaphysiques auquel on fera de

[1]) Nous souscrivons entièrement à ce jugement du P. Portalié sur les rapports du scotisme et de l'augustinisme : « On a dit souvent que Duns Scot, dans son opposition au thomisme, se meut « dans le sillage de l'augustinisme ». Ce n'est exact que dans un sens très large. Scot est, lui aussi, un péripatéticien. Sans doute il semble encore subir l'influence de quelques théories d'Augustin ; il défend la prééminence de la volonté sur l'intelligence et la pluralité des formes dans les êtres. Mais sont-ce bien là des principes fondamentaux de l'augustinisme? Est-ce même vraiment de l'augustinisme, au moins si l'on envisage l'aspect que donne à ces pensées le docteur subtil ? » *Dictionn. Théol. cath.*, aux mots : Développement historique de l'augustinisme, t. I, col. 2512.

si vifs reproches, et qui le force à peupler son empyrée métaphysique d'entités fictives, en dépit de ce précepte que D. Scot affecte d'invoquer : *non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

336. Sources et Bibliographie. — L'*Opus oxoniense* fut imprimé dès 1481, les *Reportata* en 1518 ; mais la première édition d'ensemble est celle de Lyon (1639), due aux soins de Lucas Wadding, le grand annaliste de l'ordre. Elle est simplement réimprimée depuis 1891, chez Vivès à Paris. Une édition (non critique) d'un petit traité, *Grammatica speculativa* a paru a Quaracchi en 1902 (par le P. F. Garcia). WERNER, *Duns Scotus,* Wien, 1881 ; DE MARTIGNÉ, *op. cit. ;* PLUZANSKI, *Essai sur la phil. de Duns Scot,* Paris, 1887 ; SIEBECK, *Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern* (Zeitsch. f. Philos. u. phil. Kritik. 1898, pp. 182 et suiv.) et VACANT, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme s. Thomas d'Aquin* (compte rendu du IVe Congrès scientif. intern. cath. Fribourg, 1898, pp. 631-645) ; VACANT, *La philosophie de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas* (Ann. Philos. chrét. 1887-89).

CHAPITRE IV.

LES PHILOSOPHIES ANTISCOLASTIQUES.

337. Division. — L'averroïsme latin est au XIIIe s. le système antiscolastique le plus complet et le plus important (§ 1). Il y eut cependant quelques formes secondaires de philosophie antiscolastique (§ 2).

§ 1. — *L'averroïsme latin.*

338. Avènement de l'averroïsme antiscolastique. — Averroès, qu'on appelle jusqu'à la fin du moyen âge le « commentateur » par excellence, s'introduit dans le monde latin en même temps qu'Aristote ; il se fait accueillir partout comme le serviteur inséparable du maître dont il porte la livrée. Les *Commenta* d'Averroès sont interdits à Paris, en même temps que les ouvrages du Stagirite, et l'autorité les confond dans une même prohibition avec les livres de David de Dinant et d'Amaury de Bènes (**228**).

Pas plus qu'à Aristote, les interdictions préventives de 1210 et de 1215 ne ferment à Averroès la porte des écoles. Dès les premières décades du XIIIe s., son nom est sur toutes les lèvres ; la plupart des maîtres se méfient de ses doctrines, mais d'autres ont dû les adopter de confiance. En 1256, le pape Alexandre IV charge Albert le Grand d'écrire un traité ex professo *de unitate intellectus contra Averroem :* indice non équivoque, ce semble, que l'averroïsme est pleinement installé dans les milieux parisiens et mène contre la scolastique une guerre ouverte. Plus tard, l'averroïsme prend une attitude menaçante. Les condamnations ecclésiastiques entravent momentanément son essor, mais sans le briser ; il reparaît plus vigoureux aux siècles suivants.

Dans le camp même des scolastiques, plusieurs ne savent pas se défendre assez contre les infiltrations de l'averroïsme, et se ressentent de son commerce dans des doctrines particulières. (Chap. V)

339. En quoi consiste l'averroïsme antiscolastique. — Tandis que les scolastiques font de la raison l'arbitre de leur éclectisme (**116**, 1°) et soumettent à son contrôle aussi bien les doctrines d'Aristote que celles de tout autre philosophe *(locus ab auctoritate est infirmissimus),* les averroïstes occidentaux sont systématiquement asservis au Stagirite. Pour eux, le Stagirite est l'oracle de la vérité philosophique, et il faut conserver intact le dépôt sacré de ses idées. D'autre part, comme Averroès seul les a comprises, il faut identifier Aristote et son commentateur arabe, et pour cela s'attacher à la lettre des écrits impeccables d'Averroès. L'infaillibilité philosophique d'Aristote et d'Averroès est un postulat qui revient sans cesse sous la plume des averroïstes, non seulement au XIIIe, mais encore aux XIVe et XVe s. Ces hommes, de parti pris, renoncent à toute originalité. Ce qui ne les empêche pas de s'écarter parfois d'Averroès, — moins toutefois que celui-ci ne s'écarte d'Aristote, — et d'en arriver ainsi à un péripatétisme qui n'est pas de l'aristotélisme pur [1]).

[1]) Nous ne croyons pas qu'on puisse affirmer sans réserves, avec le P. Mandonnet, que l' « averroïsme est contenu implicitement ou explicitement dans Aristote », *op. cit.*, p. CLXXII.

L'intérêt qu'offre l'averroïsme dans l'histoire de la pensée médiévale dérive de son caractère *antiscolastique*. Ce caractère oppositionnel, on le verra, affecte la solution de certains problèmes qui, dans tout système philosophique, sont organiques et fondamentaux. En interprétant et en développant quelques thèses péripatéticiennes, Averroès et les averroïstes d'un côté, les scolastiques de l'autre, leur ont fait des appliques et des modifications si importantes qu'ils ont abouti à des pôles opposés de la philosophie : *l'ensemble de ces solutions antiscolastiques de certains problèmes capitaux en philosophie constitue, à nos yeux, l'averroïsme latin ou l'averroïsme antiscolastique.*

On comprend, d'après cela, qu'en outre de ces divergences fondamentales, il se produit, entre averroïstes et scolastiques, des désaccords sur des points de détail ; de même que sur une foule de questions, les uns et les autres marchent la main dans la main. Cette entente existe surtout avec ceux d'entre les scolastiques qui s'inspirent plus franchement du génie péripatéticien : la raison en est évidente. C'est ainsi que S. Thomas aura de commun avec Siger de Brabant ses théories sur les universaux, sur l'unité des formes (ce qui explique les insinuations de J. Peckham, v. p. 377), sur le principe d'individuation des substances corporelles [1]).

Nous basant sur les condamnations de l'averroïsme occidental et sur les écrits averroïstes publiés, signalons les principales doctrines antiscolastiques :

1° *L'unité de l'intellect humain et le monopsychisme* [2]). Cette thèse est, entre toutes, celle qui révolte le plus les docteurs scolastiques : à preuve les traités spéciaux consacrés à la réfuter. En effet, elle est incompatible avec les principes fondamentaux

[1]) Cette entente explique aussi les nombreux appels à Averroès. — [2]) Voici quelques formules du décret de 1277. Prop. 123 : Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem ; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis. — Prop. 118 : Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili ; et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur nobis ut forma, esset inseparabilis. *Chartul.*, I, 550.

de la scolastique sur la genèse des idées, entraîne l'union purement accidentelle de l'âme rationnelle et du corps et compromet la personnalité (300 et 303, 1°).

2° *La négation de l'immortalité personnelle* est une conséquence inévitable de la première thèse [1]). Elle contredit formellement la théorie scolastique sur la vie future, ses récompenses et ses peines (303, 2°).

3° *La réalisation nécessaire du monde* [2]) ; *sa production par une série d'intermédiaires ; la négation de la Providence divine dans les choses d'ici-bas* [3]). Dieu n'est pas la cause efficiente directe du monde terrestre ; il produit les intelligences séparées et celles-ci donnent naissance aux êtres matériels. Toutes ces productions sont nécessitées. Voilà pourquoi Dieu n'a aucun souci de gouverner un monde qui n'est pas sous sa dépendance immédiate.

Ces théories sont destructives de la doctrine scolastique sur la création, la Providence, la conservation des êtres, le concours de la cause première à l'action des causes secondes. Elles sont négatrices aussi de la liberté de l'acte créateur (293).

4° *Le déterminisme psychologique et, par conséquent, la négation de la responsabilité morale* [4]). C'est le renversement de la morale scolastique [5]) (304).

[1]) Prop. 116 : Quod anima est inseparabilis a corpore, et quod ad corruptionem harmonie corporalis, corrumpitur anima. — [2]) Les averroïstes font grand état de l'éternité *a parte ante* et *a parte post* du monde sensible et suprasensible. V. p. ex. la prop. 94. On a vu plus haut que pour S. Thomas, la raison ne peut démontrer l'impossibilité d'une « creatio ab aeterno ». La thèse averroïste a une signification antiscolastique, parce qu'elle entend dire que la nature même du monde exige son éternité.—[3]) Prop. 42-44,58,61,63,70-73,198,199, etc.—[4]) Prop. 168 à 172. — [5]) Y a-t-il eu un averroïsme *populaire ?* C'est-à-dire a-t-on, dans une hérésie spéciale, appliqué les principes de l'averroïsme, et tiré leurs conséquences pratiques, notamment en morale ? Guillaume de Tocco parle bien de l' « hérésie d'Averroès », qui prétend que tous les hommes n'ont qu'un seul intellect, erreur qui excuse les vices des méchants et diminue les vertus des saints. Il rapporte le fait d'un chevalier parisien à qui on demandait s'il voulait se confesser et qui répondit : si l'âme de S. Paul est sauvée, la mienne le sera aussi, car si nous possédons le même intellect nous aurons la même fin. Le *Directorium inquisit.* de Nicolas Eymerici dit de la même doctrine : « de là on peut inférer que l'âme maudite de Judas est la même que l'âme sainte de S. Pierre, ce qui est héré-

5° *La théorie des deux vérités.* Les doctrines que nous venons de signaler sont en opposition avec le dogme catholique, et néanmoins les averroïstes protestent de leur respect pour la foi et l'Église. Afin de mettre à couvert leur orthodoxie, ils invoquent ce principe [1]) : *Ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie, et réciproquement* [2]).

La théorie des deux vérités implique la négation du principe de contradiction, les averroïstes admettant la véracité de la révélation chrétienne. Elle s'attaque directement à la doctrine scolastique sur les rapports de la raison et de la foi (**278**).

N'empêche que les averroïstes invoquaient en faveur de leurs enseignements l'autorité des pères de l'Église [3]).

340. Partisans de l'Averroïsme. — Les averroïstes du XIIIe s., dont l'histoire a gardé le nom, prennent vis-à-vis de la scolastique une attitude agressive. Ce sont Siger de Brabant, et au second rang, Boèce le Dace et Bernier de Nivelles. Nous savons en outre que, dans la faculté des arts, un groupe important marche derrière Siger [4]), et les épisodes mouvementés qui marquent l'histoire de l'averroïsme prouvent la vitalité du

tique ». Mais l'existence d'une hérésie propre, indépendante notamment d'éléments cathares n'est pas jusqu'ici suffisamment démontrée, et l'averroïsme ne semble pas avoir franchi les milieux lettrés. ALPHANDÉRY, *Y a-t-il eu un averroïsme populaire aux XIIIe et XIVe siècles ?* dans Revue de l'histoire des religions, 1901, pp. 395 et suiv. — [1]) L'origine averroïste de la théorie des deux vérités est contestée par MIGUEL ASIN Y PALACIOS, *El Averroïsmo teologico de Sto Tomas a Aquino* (Zaragoza, 1904). — L'auteur, en citant des textes arabes, soutient qu'Averroès établit entre le dogme musulman et la philosophie un système de rapports harmoniques. Les averroïstes auraient donc, par leur théorie des deux vérités, faussé la pensée d'Averroès. L'opuscule de M. Asin y Palacios nous est arrivé au cours de l'impression du présent volume. Cf. 310 et Addenda au n° 219. — [2]) La formule est expressément rappelée dans l'exposé des motifs du décret de 1277 : « dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates (*Chartul.*, I, 543). — [3]) V. p. ex. la *quaestio* inédite d'Alexandre d'Alexandrie (v. p. l.), qui résume ainsi leur argument : « Numerata substantia, numeratur illud per quod intelligimus, quia se ipsa virtus intellectiva intelligit. Si autem numeratur illud per quod intelligimus, impossibile est, quod diversi unum et idem et eodem modo intelligant ; quod est falsum et contra Augustinem ». Cf. *De humana cognit. rat. anecdota S. Bonaventurae* etc., p. 220. — [4]) *Chartul.*, I, 556.

parti antiscolastique [1]). Ajoutons qu'en dehors des universités, l'averroïsme se répandit dans la cour de Frédéric II de Sicile et de son fils Manfred (p. 263). C'est à Frédéric II qu'on attribue ces mots que Moïse, Jésus et Mahomet étaient trois imposteurs [2]). Il est faux, comme le prétend Renan [3]) que les écoles franciscaines aient été un foyer d'averroïsme (351, 3°). Cette thèse est formellement contredite par les faits. Renan n'a pas compris que la division doctrinale des dominicains et des franciscains, contemporains des censures de 1277, se rattache à l'opposition entre l'ancienne scolastique et le thomisme, et que les deux grands ordres mendiants unissaient leurs efforts pour combattre Averroès [4]).

341. **Siger de Brabant. Vie et œuvres.** — Réputé, il l'était, le professeur de la rue de Fouarre, pour avoir mérité la mention élogieuse du publiciste Pierre Du Bois [5]) et les vers flatteurs que lui consacre Dante dans sa *Divine Comédie* [6]); — dangereux, non moins, puisque ses plus illustres contemporains croient devoir réfuter ses enseignements, et que l'autorité condamne solennellement ses doctrines. Peu de détails sont connus avec certitude dans la vie de Siger de Brabant [7]). Il est maître ès arts à Paris et, pendant une dizaine d'années, est l'âme des agitations qui se succèdent au sein de l'Université. Dès 1266, il donne maille à partir au légat Simon de Brie, dans des affaires disciplinaires qu'on peut appeler péchés de jeunesse, mais qui révèlent son caractère altier et violent. De 1272 à 1275, il tient en échec le recteur de l'Université, Albéric de Reims, et se met à la tête d'un parti d'opposants. Enfin et surtout, il est le leader incontesté de l'averroïsme à l'Université de Paris, pendant la sixième et

[1]) Il est probable que des recherches ultérieures mettront au jour de nouveaux écrivains averroïstes. Mandonnet cite plusieurs écrits averroïstes anonymes. *Op. cit.*, ccxxxvii. — [2]) On trouve une allusion à ce dire dans la compilation « de erroribus philosoph. » attribuant à Averroès cette erreur : « Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis » édit. Mandonnet, p. 11. Cf. décret de 1277, proposit. 174 et 175. — [3]) *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 259 et suiv. — [4]) M. Karl Wenck ds *Histor. Zeitschrift*, Bd 94, 1, rapproche de l'averroïsme des accusations plusieurs fois portées contre Boniface VIII : *War Bonifaz VIII ein Ketzer?* — [5]) Un des plus curieux esprits du xive s., auteur d'un traité *de recuperatione terre sancte* (édité par Langlois), où il préconise, pour arriver à la récupération de la Terre-Sainte, une série de réformes pédagogiques et sociales qui semblent devancer leur temps de plusieurs siècles. — [6]) *Paradiso*, X, v. 136. — [7]) On a renoncé définitivement à l'identification de Siger de Brabant et de Siger de Courtrai.

la septième décade du XIII[e] s., et le talent qu'il déploie dans la défense de ses idées entraîne une importante fraction des étudiants en arts *(Scholares Golardiae)* [1]). Frappé une première fois en 1270, Siger n'en continue pas moins à propager son enseignement et à prendre position vis-à-vis des maîtres scolastiques. Une seconde condamnation en 1277 met fin à son enseignement. Est-ce au sujet de cette condamnation que, le 23 octobre 1277, Simon Duval, le grand inquisiteur pour la France, cite Siger à son tribunal ? La connexion entre ces deux événements ne paraît pas douteuse. Dans tous les cas, Siger a quitté Paris à cette date ; il en appelle de la juridiction de l'inquisiteur à celle de la cour romaine. Siger mourut avant 1300 (puisque cette année Dante le rencontre dans ses voyages célestes) et peut-être avant novembre 1284 [2]). Et le continuateur brabançon de la chronique de Martin de Troppau [3]) dit qu'il mourut par le glaive, assassiné par son *clericus*. « Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod opiniones contra fidem tenuerat Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ; ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit ». Ce texte, relevé par Baeumker [4]), jette une nouvelle lumière sur la question fort controversée de la fin de Siger.

L'œuvre capitale de Siger est le *de anima intellectiva* qui a directement inspiré le *de unitate intellectus contra Averroïstas* de S. Thomas [5]) : les deux traités ont été écrits entre 1266 et 1277, dans une des périodes de fiévreuse discussion mettant aux prises averroïstes et scolastiques [6]). On connaît encore de lui une question *de aeternitate mundi*, deux *quaestiones naturales*, trois traités de logique (les *quaestiones logicales*, une question *utrum hec sit vera « Homo est animal, nullo existente »*, et un recueil de six *Impossibilia)* ceux-ci moins intéressants au point de vue de l'intelligence de ses doctrines averroïstes.

342. Doctrines de Siger. — Siger de Brabant prend des allures de chef d'école ; il s'élève ouvertement *contra praecipuos viros in philosophia Albertum et Thomam* [7]), et les accuse de dénaturer Aristote. Lui-même défend tout le *credo* averroïste, comme on peut s'en convaincre et par l'examen des censures dirigées surtout contre lui, et par l'étude de ses ouvrages [8]).

Le P. Mandonnet décrit la lutte corps à corps entre Siger et

[1]) Garlande était le quartier des écoles. — [2]) Suivant l'hypothèse de Mandonnet, qui voit une allusion à Siger de Brabant et à Boèce le Dace dans une lettre de Peckham de nov. 1284. *op. cit.*, pp. CCLXX et suiv. V. p. h. p. 337, n. 4. — [3]) *Monumenta Germaniae histor.*, t. XXIV. — [4]) Arch. f. Gesch. Philos., 1899, p. 74. — [5]) *Chartul.*, I. 487. — [6]) Mandonnet les fait dater de 1270, pour des raisons qui ne paraissent pas péremptoires. — [7]) *Chartul.*, I. 487. — [8]) V. MANDONNET, *op. cit.*, chap. VI et suiv.

S. Thomas, à propos de la question capitale de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine ; il expose parallèlement l'attaque et la défense. Voici le raisonnement de Siger dans le *de anima intellectiva :* à côté de l'âme végétative-sensible qui informe chaque organisme humain, il existe une âme intellective, séparée du corps par sa nature et qui vient temporairement s'unir à lui pour y accomplir l'acte de la pensée. Cette âme est immatérielle, et elle est unique, parce qu'elle exclut de son sein le principe même de l'individuation, c'est-à-dire la matière. Au demeurant, l'âme n'est jamais entièrement séparée des corps humains, car en elle vit l'essence entière de la race ; l'homme meurt, l'humanité est immortelle [1]).

Dans deux chapitres du *de anima* et dans le *de aeternitate mundi,* Siger démontre, à l'appui de ce système, que dans les espèces terrestres où tous les individus naissent par « génération », il est impossible de poser un premier générateur. Impossible aussi de poser un commencement ou une fin dans la vie des êtres immatériels : à tous les stades de sa perfection le monde est marqué du sceau de l'éternité [2]). Dès lors, la question de savoir s'il y a une vie future n'a plus de sens. La théorie des deux vérités, invoquée à chaque pas par le philosophe brabançon, couvre ses déclarations audacieuses d'un masque à travers lequel il est difficile de juger son état d'âme véritable : comédie ou cynisme, ce procédé a été l'objet, de la part de S. Thomas, de sévères mais justes critiques [3]). Le ton de ses réfutations dans

[1]) MANDONNET, *op. cit.,* pp. CLV et CLXXXIII et suiv. — [2]) *Ibid.,* p. CLXXXII. — [3]) *De unitate intellectus,* cap. VII, et un sermon de S. Thomas. Cfr. MANDONNET, p. CLXX. On s'est perdu en conjectures sur le mobile qui a déterminé Dante à placer l'éloge de Siger dans la bouche de S. Thomas. Voici l'explication très vraisemblable que donne M. Baeumker *(op. cit.,* pp. 97 et suiv.) : Le poète de la « Divine Comédie » s'est abandonné à ses sympathies personnelles pour les hommes en vue de son temps, et n'a jamais été assez répandu dans les controverses de savants pour prendre une position franche et réfléchie en matière philosophique. De même que dans la bouche de S. Bonaventure il a pu placer l'éloge de Joachim de Flore, de même il fait proclamer par S. Thomas, les mérites de Siger de Brabant. Mandonnet a recours à une autre hypothèse, *op. cit.,* CCXCIII et suiv.

le *de unitate intellectus* est d'une véhémence qu'on ne rencontre pas ailleurs dans ses œuvres.

343. Boèce le Dace et Bernier de Nivelles. — Sur BOÈCE LE DACE (Boetius de Dacia), contemporain de Siger de Brabant, on possède peu de renseignements. Il est probable qu'il subit le même sort que Siger. Ses écrits se rapportent principalement à la logique [1]) et, dans l'un d'eux, M. Hauréau signale plusieurs thèses, secondaires il est vrai, qui correspondent à des propositions censurées en 1277 [2]). Aussi bien, un manuscrit de la Sorbonne nous déclare que Boèce est directement atteint par Étienne Tempier, et R. Lullus associe son nom à celui de Siger de Brabant.

Quant à Bernier de Nivelles, chanoine de S. Martin de Liége tout comme Siger de Brabant, il aurait été comme lui suspecté d'hérésie, en 1277, [3]) et cité en même temps au tribunal de Simon Duval ; mais il n'a pas été frappé avec la même rigueur [4]).

344. Oppositions à l'averroïsme. — 1° *Les condamnations*. L'autorité académique et religieuse s'émut des progrès de l'averroïsme antiscolastique et des dangers que présentaient pour la théologie catholique ses doctrines fondamentales.

Le premier acte répressif [5]) est le décret de 1270, où l'évêque de Paris, Étienne Tempier; condamne publiquement l'averroïsme et ses sectateurs. Voici les thèses frappées : Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium. Quod mundus est eternus. Quod nunquam fuit primus homo. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne

[1]) Citons un commentaire sur le *majus volumen Prisciani, in octo l. Topicorum,* sur les *deux analytiques* et des *sophismata*. HAURÉAU, *Journal des savants,* 1886, p. 176. Sur l'identité de Boèce le Dace, v. MANDONNET, *op. cit.*, p. CCXLII. — [2]) *In octo l. Topic.* (ibid.). — [3]) BAEUMKER, *op. cit.*, 65. — [4]) MANDONNET, *op. cit.*, pp. CCLXV et CCLVIII. — [5]) Le concile de Paris de 1210 n'a qu'une valeur *préventive* (**228**).

corporeo. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod Deus non cognoscit singularia. Quod Deus non cognoscit alia a se. Quod humani actus non reguntur providentia Dei. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorrupcionem rei corruptibili vel mortali [1]). L'autorité n'intervint que pour terminer une agitation doctrinale, dont fait foi notamment la lettre de Gilles de Lessines à Albert le Grand [2]). C'est encore l'averroïsme qui semble visé dans sa doctrine des deux vérités, par un statut de la faculté des arts (1272) interdisant aux maîtres de traiter des matières purement théologiques « qui ne les regardent pas », ou de formuler des propositions contraires à la théologie [3]). On voit par là que, malgré le décret de 1270, les averroïstes n'avaient pas fait trêve à leurs menées.

La fin du *de unitate intellectus contra averroistas* de S. Thomas atteste d'ailleurs que les averroïstes tranchaient des questions purement théologiques. « Non caret (il s'agit de S. de Brabant) etiam magna temeritate quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni. »

Quoi qu'il en soit, les censures bien connues de 1277, et déjà plusieurs fois citées (**312**, 1°) sont expressément dirigées contre Siger de Brabant et Boèce le Dace et sanctionnées par de graves pénalités : toutes les théories averroïstes y sont visées non seulement dans leurs principes, mais dans de multiples applications.

[1]) *Chartul.* I, 486. — [2]) V. MANDONNET, *op. cit.*, pp. CXVII et suiv. Les 13 premières thèses dont parle la lettre de G. de Lessines coïncident avec les thèses du décret de 1270 (p. 379). — [3]) *Chartul.* I, 499. Déjà en 1247, pareille interdiction avait été faite aux professeurs de logique, par le légat Odon, évêque de Tusculum, dans sa condamnation des erreurs de JEAN DE BRESCAIN : « ... ne puritas studii que hactenus Parisiis viget ex praesumptione quorumdam qui theologica logicis inserentes non intelligunt neque que loquuntur, neque de quibus affirmant. » I, 207. Cf. le serment des incipientes in artibus (1280) *ibid.*, p. 586. D'autres actes, parfois les mêmes, tendent à modérer le zèle des théologiens dans leur emploi de la méthode dialectique. Voir p. ex. les lettres de Grégoire IX aux maîtres et écoliers de Paris, *ibid.*, 138. Le légat Odon parle à la fois des « *logici theologice* et *theologi philosophice* procedentes », *ibid.*, 207.

Ces décrets réitérés inspirèrent à d'aucuns l'idée de rassembler les erreurs répandues dans les écoles. On trouve dans ces répertoires, non seulement les thèses censurées par Étienne Tempier, mais les condamnations d'Oxford (**312**, 2°), et parfois, comme dans la compilation attribuée à Gilles de Rome, une revue des erreurs d'Aristote, d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazel, etc. Ces *Compilationes errorum omnium in Anglia et Parisius condemnatorum* apparaissent à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe s. [1]).

2° *Les polémiques*. Déjà dans le *de universo* de G. d'Auvergne, un article est intitulé : « Destructio erroris Aristotelis, Alfarabii et aliorum qui posuerunt omnes animas separatas unam esse, ipsaque separatione a corporibus unam fieri atque illas uniri » [2]). On peut dire qu'aucun scolastique du XIIIe s. n'a passé sous silence la thèse de l'unité de l'intellect humain et toujours pour la combattre. Albert le Grand (p. 319), Th. d'Aquin (p. 327), Gilles de Rome (p. 388), R. Lullus (**354**) lui consacrent des traités spéciaux. Duns Scot, parlant des erreurs philosophiques d'Averroès, écrit : « talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus » [3]).

345. Bibliographie. — L'ouvrage fondamental est celui du P. MANDONNET, cité n° **225**. RENAN, *op. cit.*, n° **222**. Deux. Partie. Chap. II. « L'averroïsme dans la philos. scolast. » qui contient de nombreuses erreurs. PICAVET, *L'averroïsme et les averroïstes du XIIIe s.*, d'après le de unitate intell. contra averr. de S. Thomas (Revue hist. relig., 1902, 14 p.) Rien de neuf. — CHOLLET, *Averroïsme* (Dict. Theol. Cathol. I, 2628). Résume Mandonnet et De Wulf.

BAEUMKER, *Die Impossibilia d. Siger von Brabant*, eine philosoph. Streitschr. aus. d. XIII Jahrh. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. Mitt., II, 6, 1888). Texte inédit et étude. Baeumker voit dans cette œuvre un pamphlet, rédigé entre 1288 et 1304 (p. 49), et dans lequel les thèses déclarées *impossibles* expriment la pensée de Siger, tandis que les *Solutiones* ou les réfutations sont l'œuvre d'un adversaire, à qui il faut donc attribuer dans sa totalité la rédaction des *Impossibilia*. Mandonnet, au contraire, veut restituer le traité à Siger de Brabant, et le range parmi les exercices de sophistique proposés et résolus par les maîtres dans les disputes publiques. Il trouve que la doctrine exposée dans les *resolutiones* concorde avec celles des écrits qu'il édite. C'est là un élément décisif dans la ques-

[1]) *Chartul.* I, 556. Une de ces collections est publiée par d'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, I, p. 184. — [2]) Prs, I, c. XI, p. 771, éd. 1591. — [3]) *In IV l. Sent.*, dist. 43, q. 2.

tion de l'attribution des *Impossibilia*. Mandonnet, *op. cit.* publie de Siger : *Quaestiones logicales ; Utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente; quaestiones naturales, de aeternitate mundi ; quaestiones de anima intellectiva.* Il publie en outre le *de quindecim problematibus* d'Albert le Grand, et des extraits (cinq prem. chap.) du *Tractatus de erroribus Philosophorum* attribué à Gilles de Rome. Cf. notre *Hist. Philos. scolast. ds Pays-Bas*, etc., p. 275. Sur la façon dont mourut Siger, nombreuses controverses entre historiens de la philos. et romanistes. On trouve des avis divers chez BAEUMKER, *op. cit.*, p. 114 et dans Arch. f. Gesch. Philos., 1899 ; MANDONNET, *op. cit.*, Chap. XI ; GASTON PARIS dans Romania, 1900 ; CH. LANGLOIS dans Revue de Paris 1901 et Grande Encyclopédie.

§ 2. — *Autres formes de philosophie antiscolastique.*

346. Sectes philosophiques. — A la base de plusieurs sectes populaires, dont l'origine remonte au XII[e] s., on trouve des doctrines philosophiques. Telles, les opinions amauriciennes, au début du XIII[e] s. (**208**, **228**). La plus durable, dans ses formes nombreuses, est l'hérésie des Cathares. Pour lutter contre les savants de l'Ordre dominicain, de jeunes « parfaits » de la secte fréquentent les écoles de Paris ou d'Italie, aux dernières années de la période albigeoise[1]). En Italie, l'école albanaise qui perdure jusqu'au début du XIV[e] s. (deux partis, celui de l'évêque de Vérone, Balasinansa, et de Jean de Lugio) professe un dualisme métaphysique absolu (**207**) qui s'oppose au dualisme mitigé de la secte de Bagnolo[2]). La philosophie du Catharisme est insuffisamment connue jusqu'ici[3]).

347. **Bibliographie.** — P. ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII[e] s.* (Biblioth. Ec. htes études, sc. relig., XVI, 1. Paris, 1903). Cet ouvrage, dont nous avons pris connaissance au cours de l'impression du présent volume, doit aussi être mentionné au n° **209**. L'auteur n'étudie que les idées morales, et principalement sous leur forme populaire. Selon lui, la morale des Cathares s'inspire du principe que, le péché consistant dans la soumission à la matière, la perfection se réalise par le détachement de tout ce qui tient au corps. L'auteur considère comme des « déviations de la pensée cathare » (p. 67) les théories rapportées par Alain de Lille (**207**).

[1]) ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII s.*, p. 92. — [2]) *Ibid.*, pp. 92-98, note. — [3]) *Ibid.*, p. 141.

CHAPITRE V.

LES DÉVIATIONS DE LA SCOLASTIQUE.

348. Résumé. — Dans tout parti où l'on défend un programme, se rencontrent des esprits téméraires qui, souscrivant à la plupart des principes, se laissent entraîner de bonne foi, à telle ou telle innovation dangereuse. Il en est aussi, parmi les scolastiques du XIII[e] s., qui altèrent la pureté de la synthèse doctrinale par l'introduction d'éléments hétérogènes. Roger Bacon (§ 1) et Raymond Lullus (§ 2) sont les plus significatifs. Un § 3 s'occupera de diverses autres philosophies, moins importantes ou moins bien connues.

§ 1. — *Roger Bacon.*

349. Vie et Œuvres. — Roger Bacon naquit en Angleterre, vers 1210/15, étudia de bonne heure à Oxford, puis à Paris, où il enseigna (vers 1245). Dès sa jeunesse il se livra avec ardeur à l'étude des langues et des sciences. Entre 1251 et 1257, Bacon entra chez les Franciscains, probablement au couvent d'Oxford. Il poursuivit sans relâche ses recherches et ses travaux, bien que la sévérité et l'hostilité de ses supérieurs ne lui permissent pas de communiquer ses écrits au dehors. L'élévation au pontificat d'un ami puissant fut dans sa vie un événement décisif : Clément IV, par lettre du 22 juin 1266, enjoignit à Bacon de lui envoyer l'ouvrage qu'il projetait d'écrire, et cela malgré la défense de ses supérieurs. Au cours de 1267, Bacon adressa à son protecteur l'*Opus majus* et l'*Opus minus*, et peu de mois après, l'*Opus tertium*. D'autres écrits sortirent rapidement de sa plume. Mais une coalition se forma contre Bacon à la mort de son protecteur. D'après une chronique des 24 généraux de l'Ordre mineur (prem. moitié du XIV[e] s.), en 1278 le général Jérôme d'Ascoli envoya Bacon à Rome où il eut à répondre de doctrines suspectes, et il aurait été condamné pour quelque temps (ad tempus) à la prison [1]). L'incarcération de 14 ans qu'on lui fait généralement subir n'est pas démontrée. Il mourut vers 1292/1294.

[1]) D'ARGENTRÉ, *Coll. judic.* I, 226.

L'*Opus majus*, dédié à Clément IV, est l'œuvre principale de Bacon et comprend sept parties : causes de nos erreurs ; rapports de la philosophie et des sciences avec la théologie ; linguistique ; mathématiques ; perspective ; science expérimentale ; philosophie morale. L'*Opus minus* doit, dans la pensée de Bacon, reprendre en abrégé les matières de l'*Opus majus*. Sont neufs l'exposé de l'alchimie spéculative et une étude sur la décadence de la science théologique et ses causes (septem peccata studii principalis quod est theologiae) [1]. L'*Opus tertium* abrège et commente les deux premiers, approfondit de nouvelles questions de science et donne de nombreux renseignements sur la carrière de Bacon. — Ces trois ouvrages servent de préambule à une œuvre synthétique, *scriptum principale*, dont Bacon nous a laissé le plan, mais qu'il n'a pu réaliser. Il devait s'y occuper : 1° de grammaire et de langue ; 2° de mathématiques ; 3° de sciences naturelles (les *communia naturalium* s'y rapportent) ; 4° de métaphysique et de morale [2]. Outre des commentaires sur divers livres d'Aristote, œuvres de jeunesse ; un *compendium studii philosophiae* (vers 1271-76) où il s'étend à nouveau sur les défauts des études ; un traité *de multiplicatione specierum* (étude de l'efficience des corps) ; un *compendium studii theologiae*, sa dernière œuvre, on attribue à Bacon une foule d'opuscules et de traités qui ne sont pas étudiés.

350. Personnalité de R. Bacon. — 1° Bacon attache la plus grande importance aux sciences naturelles, aux mathématiques, à la perspective et à l'optique, à la géographie, à l'astronomie, à l'alchimie, à l'étude des langues. Il connaît les sciences de façon remarquable, et mieux qu'aucun autre de ses contemporains. Non seulement Bacon fait un vigoureux plaidoyer en faveur de la méthode expérimentale, mais lui-même est un observateur et un chercheur. Il fait des applications de la géométrie à la physique, supérieures à celles des Arabes ; il fabrique et perfectionne des instruments d'optique. Aux scolastiques, ses contemporains, il reproche amèrement, et sans jamais s'en lasser, leur négligence de l'observation, et en général de l'étude des sciences. Bacon est un remarquable homme de science et c'est son plus beau titre de gloire.

2° Bacon juge sévèrement le mouvement intellectuel de son temps, et à ce titre ses œuvres constituent pour l'histoire des

[1]) BREWER, p. XXXIV, 322. — [2]) BRIDGES, I, pp. XIV et suiv. ; BREWER, pp. L et suiv. L'*Opus majus* sera cité d'après l'éd. Bridges, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium* d'après l'éd. Brewer.

idées au XIII[e] s. une source de premier ordre, dont il n'a pas été suffisamment tiré parti. Plein d'admiration pour Aristote, il accuse ses contemporains de ne pas l'avoir compris dans les fautives versions latines dont ils se servaient. Mieux vaudrait pour les Latins ne rien connaître d'Aristote que de le posséder dans de si détestables traductions. « Si enim haberem potestatem super libros Aristotelis, ego facerem omnes cremari » [1]). Sur les premières traductions latines d'Aristote [2]), sur les études chez les franciscains, sur l'enseignement de la théologie [3]), sur diverses personnalités scolastiques : Guillaume d'Auvergne [4]), Robert Grossetête — dont il ne se fatigue pas de parler —, Adam de Marisco, Alexandre de Halès [5]), Albert le Grand [6]) et bien d'autres, on trouve des données précieuses, malgré les exagérations qui parfois les entourent.

L'histoire de la philosophie grecque, patristique, arabe occupe une large place [7]) : le développement que Bacon lui conserve tient à une conception propre dont il sera parlé plus loin.

3° Au style vif et énergique, les œuvres de Bacon ne sont pas conçues d'après les procédés pédagogiques ordinaires du temps, mais développent de façon suivie la matière traitée.

351. Doctrines philosophiques. — 1° A la considérer dans son ensemble, c'est avec l'*ancienne scolastique* que la philosophie de Bacon a le plus d'attaches : c'est ainsi qu'il admet la pluralité des formes [8]), l'existence d'une materia spiritualis [9]), les rationes seminales [10]). La métaphysique de Bacon, notamment sa théorie sur les universaux, est insuffisamment

[1]) *Compendium philosophiae*, éd. Brewer, p. 469. — [2]) P. ex. *Opus majus*, III, 66. — [3]) Les sept péchés de la théologie d'après l'*Opus minus*, pp. 322 et suiv. sont : les incursions des théologiens dans le domaine de la pure philosophie ; l'ignorance des sciences ; l'ascendant immérité des deux principaux théologiens, A. de Halès et Albert le Grand (de aliis nulla vis est) ; la préférence accordée au livre des Sentences sur la Bible ; la corruption du texte de la Vulgate ; les erreurs d'exégèse ; l'ignorance des prédicateurs. — [4]) *Opus majus*, III, 47. — [5]) *Opus minus*, pp. 325-327. — [6]) *Opus tertium*, p. 30. — [7]) *Opus majus*, I, pp. 45-54 contient une esquisse de l'histoire de philosophie. — [8]) *Opus tertium*, p. 123. — [9]) *Ibid.*, p. 121. — [10]) GASQUET, Lettre de Bacon à Clément IV (Engl. hist. Rev.) p. 513.

connue [1]) et n'est pas approfondie dans les ouvrages publiés. Il y a des passages de l'*Opus majus* et de l'*Opus tertium* [2]) sur l'évolution des genres et des espèces et la hiérarchie des formes et des matières, où le dernier historien de Bacon [3]) croit trouver des ressemblances avec la théorie scotiste (329, 3°). Mais les réfutations réitérées que fait Bacon de toute théorie reconnaissant à la matière l'unité numérique (pessimus error) l'éloignent de la notion scotiste de materia prima. Il observe notamment que le panthéisme est l'aboutissant de cette voie dangereuse (ita omnia erunt unum et idem), et que l'unité de la matière entraînerait son infinitude. Bien au contraire, Bacon accentue l'individualisme de la métaphysique, car il admet une diversité *spécifique* des matières premières correspondant à la diversité des formes : « Forma differt a forma secundum se, et materia a materia per suas naturas proprias, ita quod diversitas materiae non est a forma sicut nec e converso » [4]).

L'originalité de Bacon s'affirme surtout dans les doctrines qui l'éloignent de la philosophie scolastique. Signalons les plus importantes.

2° *Les relations hiérarchiques de la théologie, de la philosophie et des sciences.* Cette question est capitale dans la philosophie de Bacon, et elle occupe la deuxième partie de l'*Opus majus*. Au nom de l'unité du savoir et de la prédominance de la théologie, la philosophie et les sciences n'ont d'autre raison d'être que d'expliquer le contenu des écritures. « Una est tantum sapientia perfecta quae in sacra scriptura totaliter continetur » [5]). Pour elle-même, la philosophie n'a aucune valeur : « philosophia

[1]) Cf. *Opus majus*, I, 42. Il y a dans le *de multiplicatione specierum* (P. I, c. 2) un passage curieux sur l'action de l'universel. Tout le traité est une étude intéressante de l'efficience des êtres et de la transmission des forces. Par species il faut entendre : primus effectus agentis (Bridges, II, p. 410) ; la species intentionalis n'est qu'un type d'action, à savoir celle qui est reçue dans un sujet connaissant. Or Bacon tient que les éléments universels d'un être produisent des species universales, et les éléments individuels des species singulares « sicut rerum quaedam sunt universales, quaedam singulares, sic species fiunt ab his et aliis ». — [2]) *Opus majus*, I, 144 et suiv. ; *Opus tert.*, 120-131. — [3]) Delorme, dans *Dict. Théol. cath.* — [4]) *Opus tertium*, p. 126. — [5]) *Opus majus*, III, p. 36.

secundum se considerata nullius utilitatis est » [1]) ; elle n'est que l'instrument du dogme : « philosophia non est nisi sapientiae divina explicatio per doctrinam et opus » [2]). Étranges paroles dans la bouche d'un homme qui a le culte des sciences !

Bien plus, Bacon inaugure un véritable *traditionalisme*. Dieu seul a pu enseigner aux hommes à philosopher, en révélant les vraies doctrines. Sans livres et sans docteurs, on n'aurait pas trouvé la solution du problème des universaux. Et ainsi en est-il de toute la philosophie : « revelatio necessaria est in hac parte (veritate universalium) ; et cum haec sint puerilia et minima, multo fortius erit hoc in tota sapientia philosophiae » [3]) : « Impossibile fuit homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem » [4]).

Et voici les conséquences : la plénitude du savoir philosophique est contemporaine du berceau de l'humanité : « Eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio » [5]). Mais la malice des hommes attira la colère de Dieu [6]) ; il octroya les vérités philosophiques avec parcimonie, et permit qu'elles se mélangeassent d'erreur. Nous devons chercher dans les livres des philosophes anciens cette âme de vérité que la révélation divine y a déposée, suivre les traces du dogme chrétien dans le paganisme, et agrandir nous-mêmes le trésor légué, « usque ad finem mundi, quia nihil est perfectum in humanis adinventionibus » [7]).

Or, pour découvrir ce trésor que contient la philosophie des anciens, il faut interroger l'histoire. La connaissance des langues devient ainsi la première condition du savoir [8]). Aux langues doit succéder l'étude des mathématiques, nécessaires aux diverses sciences qui interprètent la nature [9]) et à la philosophie (tota philosophiae intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere) [10]) non moins qu'à l'intelligence des faits de l'Écri-

[1]) *Opus majus*, p. 69. — [2]) P. 68. Cette idée revient sans cesse, cf. pp. 52, 53, 76, etc. — [3]) P. 50. — [4]) P. 53. — [5]) P. 53. — [6]) P. 67. — [7]) P. 66. — [8]) Pp. 97, 98. — [9]) P. IV. — [10]) T. III, p. 52.

ture. La morale est le couronnement de la philosophie, parce qu'elle se rapporte plus directement à la théologie.

3° *La théorie de l'intellect agent.* L'intellect agent, qui détermine l'entendement passif à « intelliger », n'est pas une partie de notre âme. C'est Dieu. Il est la force abstractive de nos intelligences et les illumine de sa vérité [1]). Les attaches de l'idéologie de Bacon avec son traditionalisme ne sont pas douteuses : « quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, *ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis,* volo istud efficaciter probare, praecipue cum magnus error invaserit vulgus philosophantium in hac parte » [2]). Aristote, S. Augustin, tous les « sapientes antiqui experti », ajoute-t-il, s'accordent sur la séparation des deux intellects. C'était aussi l'avis de Robert de Lincoln, d'Adam de Marisco. Et à deux reprises, j'ai entendu Guillaume d'Auvergne défendre cette doctrine [3]).

De toutes les interprétations de la théorie augustinienne de l'illumination divine, dont il croit donner la simple paraphrase, celle de Bacon est la plus hardie. Elle emprunte à l'averroïsme la moitié de son idéologie, puisqu'il n'existe pas un intellect agent pour chaque homme, mais en même temps elle rejette l'autre part de l'averroïsme, car l'intelligence possible est multipliée, et propre à chaque individu. Bacon insiste, dans les *Communia naturalium,* sur la différence qui le sépare des averroïstes [4]).

[1]) « Intellectus agens, secundum majores philosophos, non est pars animae, sed est substantia alia et separata per essentiam ab intellectu possibili ». *Opus majus.* III, 47. — [2]) P. 45. — [3]) « Nam universitate convocata bis vidi et audivi venerabilem antistitem dominum Gulielmum Parisiensem Episcopum felicis memoriae coram omnibus sententiare quod intellectus agens non potest esse pars animae ; et dominus Robertus Episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et hujusmodi majores hoc idem firmaverunt » p. 47. Moyennant une réserve, le rapport de Bacon concorde avec la théorie de G. d'Auvergne. V. p. 291. L'incident dont parle Bacon revient dans l'*Opus tertium,* pp. 74, 75. Il oppose sa théorie à celle des *moderni* pour qui l'intellect agent est *pars animae.* Il ajoute au sujet d'Adam de Marisco : « unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam, « Quid est intellectus agens ? » respondit, « Corvus Eliae » ; volens per hoc dicere quod fuit Deus vel angelus ». — [4]) P. IV, c. 14, cité par Bridges, I, 38, n. Cf. RENAN, *op. cit.*, p. 262. Renan

4° *L'expérience et les modes de savoir.* Il y a trois modes de savoir : *per auctoritatem et rationem et experientiam* [1]). Or l'autorité ne suffit pas sans le raisonnement, et le raisonnement même n'engendre pas la tranquille possession du vrai si l'expérience ne vient confirmer ses données [2]). L'expérience est donc l'unique source de certitude. L'*argumentum* que Bacon oppose à l'*experientia* est sans doute le raisonnement à vide dont les sophismata des écoles fournissent des spécimens, ou encore celui qui prend pour point de départ des faits non contrôlés, ou celui qui dans l'étude des lois de la nature aurait la vaine prétention de se passer de l'expérience [3]). Mais il accepte que la démonstration basée sur des faits expérimentés conduit à la science [4]). Quoi qu'il en soit, les droits exclusifs que Bacon reconnaît à la méthode expérimentale ne doivent pas s'entendre dans un sens absolu, ni à la façon du positivisme moderne.

Car, après avoir conclu : « Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae » il ajoute aussitôt : « duplex est experientia ». L'une est externe (per sensus exteriores) [5]). L'autre est interne (scientia interior) et le fruit d'inspirations divines (divinae inspirationes). Or, des sept degrés que comporte cette *scientia interior*, le premier consiste dans des *illuminationes pure scientales*. Et

s'appuie sur le texte cité dans la note précédente pour inféoder Bacon et les anciens Franciscains au parti averroïste. Or Bacon n'est pas averroïste ; de plus il demeure une exception chez les Franciscains, ceux-ci s'accordant avec les Dominicains pour faire de l'intellect agent une *pars animae*. — [1]) BREWER, p. 397. — [2]) *Opus majus*, II, 177. « Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae ; quia multi habent argumenta ad scibilia sed quia non habent experientiam, negligunt ea, nec vitant nociva nec persequuntur bona. » — [3]) *Ibid.*, p. 201. — [4]) « Quod ergo dicit Aristoteles quod demonstratio syllogismus est faciens scire intelligendum est si experientia comitetur, et non de nuda demonstratione ». *Ibid.*, p. 168. — [5]) Il distingue dans la sensation, la sensation actuelle, la mémoire et la cogitative. Celle-ci est la *domina virtutum sensitivarum, logistica*, et appartient aux animaux aussi bien qu'à l'homme. C'est l'estimative de la scolastique. *Opus majus*, t. II, pp. 79 et 127. La *species sensibilis* est l'action de l'objet sur les sens ; elle se rattache à une théorie plus générale, Bacon appelant *species* toute action d'un être sur un autre être. Cf. p. 422, n. 1.

ceci nous ramène à tout ce groupe de connaissances scientifiques et philosophiques qui s'opèrent en nous par l'illumination de Dieu, intellect agent de nos âmes — ce qui semble confirmer le sens que nous attachons à la *nuda demonstratio*. Les objets des illuminations ultérieures sont la vertu, les dons du S. Esprit, les béatitudes évangéliques, les *sensus spirituales ;* les *fructus de quibus est pax Domini ;* enfin les intuitions supérieures du *raptus*. Plusieurs de ces degrés, on le voit, se rapportent aux états surnaturels de la mystique catholique.

352. Conclusion. — Bacon demeure fidèle à la scolastique dans l'ensemble de sa doctrine. Mais il est pour le moins deux théories fondamentales où la « scolasticité » de ses idées n'est pas défendable ; et c'est pour cette raison que nous lui réservons une place à part dans cette histoire. D'une part, la négation de la valeur autonome de la philosophie détruit la notion même que se fait de la philosophie la scolastique du XIII[e] s. D'autre part, le traditionalisme de Bacon et sa théorie de l'intellect agent compromettent l'objectivité de nos idées et la causalité efficiente de l'âme : si Dieu produit dans l'entendement possible la détermination à intelliger, c'est lui qui forme les idées en nous et non plus l'âme qui les abstrait, avec le concours de Dieu [1]).

353. Bibliographie. Édit. de l'*Opus majus* en 1733, 1750. Édit. récente de BRIDGES 3 vol., Oxford 1897-1900. Remplie de fautes. Le t. III est la réédit. d'apr. un nouveau ms. d'une partie du t. I. A la fin du t. II, le *de multiplicatione*

[1]) L'incapacité radicale d'atteindre le vrai et la nécessité d'une révélation divine font songer au Bonaldisme et à ses erreurs, mais il existe entre de Bonald et Bacon une différence capitale : pour le premier, la révélation est primitive et le langage transmet ses données; pour le second, la révélation ou l'illumination divine est spéciale et varie d'homme à homme. — Le P. Delorme, des frères mineurs de Bordeaux (n° 353), veut à tout prix faire concorder la philosophie de Bacon avec celle des autres franciscains du XIII[e] s. et il nous reproche, avec une pointe d'ironie, d'avoir inexactement parlé de Bacon dans la première édition de l'*Histoire de la Philosophie médiévale*. Un nouvel examen des textes nous a confirmé dans notre première façon de voir. L'étude du P. Delorme est tendancieuse et contient des erreurs. Il est faux que Peckham, Scot et S.Thomas aient adhéré aux conclusions idéologiques de Bacon (p. 14) : pour tous l'intellect agent est *pars animae*, Cf. n° 359. Il est faux qu'aucun autre scolastique n'a plus que Bacon élargi l'influence de la raison (p. 22). C'est le contraire qui est vrai.

specierum. Sous le titre : *An unpublished fragment of a work by R. Bacon*, le Rév. F. A. GASQUET publie ds The English historical Review (1897), une longue lettre de Bacon à Clément IV, qu'il croit être l'introduct. même de l'œuvre. Cette lettre s'y rapporte directement. — BREWER, *Fr. R. Bacon opera hactenus inedita* (ds Rerum britannicarum medii aevi scriptores) publié en 1859. Contient l'*opus tertium* et l'*opus minus* incomplets l'un et l'autre, et le *Compendium philosophiae*. Les *Communia naturalium* existent en ms. Leur publication sera de la plus grande importance pour l'étude de la métaph. de Bacon. Le P. Hadelin, O. M. C., un de nos élèves, y travaille, et publiera aussi une étude sur la philosophie de R. Bacon.

Les édit. de Bridges et Brewer sont précédées de biographies de Bacon, et d'études sur ses œuvres. CHARLES, *R. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861. DELORME, *Bacon*, ds Dictionn. Théol. cathol. t. II, 1903. Bon. (V. nos réserves, p. 426, n.). NARBEY, *Roger Bacon et le mouvement scientif. du XIIIe s.* (R. Quest. histor., janv. 1894) ; FELDER, *op. cit.*, (nº 237) : Das Schulprogramm, pp. 380 et suiv. A. DÖRING, *Die beiden Bacon*, Arch. f. Gesch. d. Philos., 1904, XVII, 3. Peu important. FLÜGEL, *Roger Bacon's Stellung in d. Gesch. d. Philologie* (Philosoph. Studien de Wundt), XIX, 1902, pp. 164 et suiv. On trouvera une bibliogr. plus complète dans Delorme, et, au point de vue scientifique, dans l'art. de Lalande (nº 310), p. 213.

§ 2. — *Raymond Lullus.*

354. Vie et œuvres. — On connaît peu la jeunesse de RAYMOND LULLUS (1235-1215). Il naquit à l'île Majorque, et après quelques années de vie à la Cour royale, s'adonna avec passion à l'étude de l'arabe et de la logique, renonça au monde, et entra dans l'ordre de S. François. Dès ce moment il consacra une étonnante activité à la poursuite d'un même but : extirper l'averroïsme, et assurer contre les infidèles le triomphe de la doctrine catholique. Lullus ne se borna pas à écrire tout le long de sa vie une série d'ouvrages, dont certains biographes estiment le nombre à plus de mille, mais il se fit l'apôtre de ses idées, et à trois reprises se rendit en pays sarrasins pour attaquer la philosophie averroïste. La légende a faussé sur plus d'un point la carrière de Lullus. Notons qu'il mena campagne, comme R. Bacon, pour introduire dans les universités l'enseignement des langues [1]).

[1]) En 1298-99, il écrit dans ce sens à l'Université de Paris et au roi de France (*Chartul.*, II, 83 et 84). En 1311, il part pour Vienne en vue de faire décréter par le Concile l'enseignement obligatoire des langues (*ibid.*, p. 165).

Lullus n'est pas seulement un philosophe ; c'est en même temps un mystique, un artiste, un polygraphe et le plus brillant écrivain catalan du moyen âge [1]).

355. **Doctrines philosophiques.** — Plus âgé que Duns Scot de quelques années, R. Lullus ne subit pas son influence. Il suit sa voie propre. La partie originale de son œuvre philosophique se résume dans l'élaboration d'un système théosophique et dans l'agencement du « grand Art » [2]).

1° *La Théosophie.* Lullus se pose en adversaire irréductible de l'averroïsme. Dans sa *Declaratio per modum dialogi contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones* — intitulée ailleurs *Liber contra errores Boetii et Sigerii* — il reprend, dans un autre ordre, les 219 propositions condamnées par le décret de 1277. A la théorie averroïste des deux vérités Lullus oppose une façon théosophique de rapporter la philosophie à la théologie : tout étant rationnel dans la foi, la raison peut et doit tout *démontrer*, même les mystères (cf. p. 184). Il n'y a pas de limites entre le rationnel et le suprarationnel, entre la vérité de nature et la vérité de révélation. Pour convertir les musulmans, il ne faut pas établir que leurs croyances sont fausses, mais *démontrer* que le catholicisme est vrai. Tout le rôle de la philosophie est là. Lullus dénature le système scolastique des rapports de la théologie et de la philosophie ; de plus, il confond celle-ci avec l'apologétique. A l'erreur averroïste il oppose un autre excès. — Il est vrai que le principe fondamental du Lullisme est complété par cet autre : la foi est la condition préalable de n'importe quelle connaissance intellectuelle. La foi n'est plus son but à elle-même, elle n'est qu'une disposition préalable, grâce à

[1]) Suivant GRÖBER, dans *Grundr. d. Romanischen Philologie,* II, 2 (1893), p. 105, R. Lullus aurait écrit en catalan plusieurs ouvrages que ses disciples auraient traduits en latin. Les textes catalans de R. Lullus sont édités par Geronimo Rossello. Du XIV[e] s. datent bon nombre de traductions en catalan d'œuvres philosophiques. Citons le *Secretum secretorum,* des traités de Cicéron, de Sénèque, de S. Augustin, de Boèce, le *Dragmaticon* de G. de Conches, de H. de S. Victor, etc. *Ibid.,* pp. 92-101 et 102-110. — [2]) Nous négligeons ici ses œuvres mystiques.

laquelle la raison est apte à déduire *a priori* toutes les vérités naturelles ou surnaturelles. Elle grandit en intensité avec la connaissance ; elle est, suivant la comparaison favorite du philosophe, semblable à l'huile qui monte toujours avec l'eau, sans jamais se mélanger avec elle.

Dans divers ouvrages *(liber de quatuordecim articulis, disputatio fidelis et infidelis, liber magnus contemplationis),* Lullus poursuit l'application de ses principes et entreprend la démonstration détaillée du dogme.

2° *L'ars magna.* Pour conduire dans le détail l'exposé déductif de toute vérité, R. Lullus croyait avoir découvert une méthode logique, qu'il appela *ars magna, scientia generalis.* C'était, dans sa pensée, une machine à syllogismes, formée de tables générales d'idées *(termini),* qu'il aurait suffi de combiner entre elles, suivant un procédé spécial, pour trouver la solution de n'importe quelle question.

A l'origine, ces idées étaient relatives à Dieu (figura A) et à l'âme (fig.S) et chacune de ces figures se décomposait en un certain nombre de chefs d'idées (les attributs de Dieu, les facultés de l'âme) susceptibles d'être combinés suivant des termes « topiques » que fournissait une *tabula instrumentalis* (fig.T). Des combinaisons de lettres symbolisaient les combinaisons d'idées, et Lullus les présentait sous forme de tableaux synoptiques et géométriques. Plus tard, le Grand Art se compliqua ; il y eut des schema pour la théologie, la philosophie, le droit, la médecine. Le jeu de ces lettres et de ces figures ne devait pas seulement fournir des moyens mnémotechniques, mais un *contenu positif* de savoir. En quoi l'ars magna se différencie de la méthode analytico-synthétique de la scolastique, qui *dirige* le savoir, mais n'a pas la prétention de le *créer*. En philosophie une méthode déductive pure est une chimère. Lullus a cherché la pierre philosophale de la science, comme d'autres cherchaient la pierre philosophale des métaux.

356. Conclusion. Le Lullisme. — A part les deux théories que nous venons d'indiquer, R. Lullus maintient les

doctrines traditionnelles de la scolastique. On les trouve jetées pêle-mêle dans des cadres artificiels, créés par l'imagination du fécond écrivain. Citons comme exemple les *duodecim principia philosophiae*, où dame Philosophie fait ses doléances à R. Lullus sur les injures que lui fait subir l'averroïsme, et où elle lui présente ses douze principes constitutifs : forma, materia, generatio, corruptio, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, motus, intellectus, voluntas, memoria.

Lullus eut de nombreux admirateurs et disciples. On l'appela *doctor illuminatus, tuba spiritus sancti*. Ce qui a survécu de son œuvre, c'est moins sa théosophie que l'*ars magna*. Ces procédés automatiques ont attiré l'attention de tous ceux qui ont cherché à édifier la philosophie suivant une méthode déductive et mathématique. G. Bruno, Agrippa, Lavinheta et Leibniz en parlent avec enthousiasme.

Vers 1372, le dominicain Nicolas Eymerici porta plainte contre la doctrine de R. Lullus [1]). Une instruction fut ouverte par le pape Grégoire XI ; mais on ignore si elle aboutit à une condamnation. Eymerici a publié dans son *Dialogus contra Lullistas* et dans son *Directorium Inquisitionum* une bulle papale de 1376, ordonnant le retrait des ouvrages de R. Lullus et prohibant ses doctrines. Mais les Lullistes accusèrent Eymerici d'imposture, et le débat séculaire sur l'authenticité de la bulle papale n'est pas encore vidé.

357. **Bibliographie.** Édition complète des œuvres de R. Lullus de 1721-42 (Salzinger). Les traités se rapportant à l'*Ars magna* (Ars brevis, de auditi kabbalistico, Duodecim principia philosophiae Lullianae, Dialectica seu logica, rhetorica, ars magna) ont reçu auparavant de nombreuses éditions.

En 1901 s'est fondée à Barcelone une Revista Lulliana. — JULIAN RIBEIRA, *Origenes de la filosofia de R. Lullo*, Madrid, 1899. — DENIFLE, *Zur Verdammung d. Schriften d. Raimund Lull*. Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. etc., 1888, p. 352. — JOURDAIN, *Un collège orientaliste au XIIIe s.* (ds Excurs. histor. etc., p. 219).

[1]) Les magistri de l'Université de Paris (1310), Philippe, roi de France (1310) et le chancelier de Paris (1311) attestent publiquement que les œuvres de R. Lullus ne contiennent rien de contraire à la foi et aux mœurs. Mais ces protestations sont-elles authentiques ? se demande Denifle (*Chartul.*, II, 142, 144, 149). On en doute, si l'on songe qu'à cette époque personne ne contestait leur orthodoxie.

§ 3. — *Quelques autres déviations de la scolastique.*

358. R. Marston. — Le franciscain anglais ROGER MARSTON (ou MERSTON) qui suivit les leçons de Peckham à Paris et professa à Oxford (2[me] moitié du XIII[e] s.) prend pour point de départ de son idéologie l'identification de Dieu et de l'intellect agent [1]).

Quelques-unes de ses déclarations sont typiques, et méritent d'être retenues. Je sais bien, dit-il, que mes contradicteurs, enivrés par le nectar philosophique (philosophico nectare inebriati), interprètent l'illumination divine, dont parle S. Augustin, dans le sens d'une simple similitude de nos intelligences créées avec la lumière increéée, à la façon dont la copie est l'imitation de son modèle. Mais c'est là fausser la pensée de S. Augustin *(pervertunt)*. S'il n'avait rien entendu dire de plus, ses raisonnements tomberaient à faux [2]). L'intellect agent n'est pas un *lumen creatum* distinct, bien que dérivé, de la *lux increata* (S. Thomas, etc.), c'est la *lux increata* même. « Anima actum intelligendi non elicit *formaliter* mediante aliqua luce creata in mentem nostram derivata, sed lux divina menti nostrae *active* imprimens derelinquit in ea *passivam* impressionem qua elicitur actus intelligendi » [3]). R. Bacon ne parle pas autrement. Et Marston allègue à l'appui de sa thèse cette pensée augustinienne, dont les averroïstes eux aussi (**339**, 5°) faisaient grand état : l'*identité* de la lumière suprême, éclairant toute intelligence venant en ce monde, peut seule expliquer l'accord unanime du genre humain sur les vérités fondamentales [4]). Cette lumière, dont Dieu nous

[1]) D'après une *Quaestio disputata Fr. Rogeri Anglici*, dans *de humanae cognit. rat.*,etc.—[2]) « Adversarius dicit hanc conclusionem sic intelligendam [quod omnia videmus in lumine quod est supra mentem], quia videlicet in lumine *derivata* a lumine quod est supra mentem... Si non intenderet Augustinus plus quam isti dicunt, falleret et deficeret ejus argumentum. » *Ibid.*, pp. 203 et suiv. — [3]) *Ibid.*, p. 216, n. 1. « Firmiter teneo, unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem... Necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto, et Avicenna in multis locis, et alii expositores Philosophi quam plurimi. » p. 207. — [4]) *Ibid.*, p. 203.

inonde, n'est donc pas un don gratuit, un accroissement surnaturel des forces natives de notre entendement ; elle est la mise en œuvre même de ces forces, elle fait partie de notre *nature* [1]).

Cependant, le philosophe anglais veut rester fidèle aux traditions scolastiques ; il fait des réserves et essaie de garantir à l'intelligence une certaine intervention dans la connaissance des vérités éternelles. Elle fournit notamment les concepts qui deviendront les extrêmes des jugements certains (apprehensio extremorum). S'il est vrai que *formaliter* la certitude du jugement repose sur l'évidence que la lumière divine projette sur les extrêmes, l'âme n'est pas moins principe *inchoatif* de cette certitude (inchoatio) [2]). Dans ce sens, Marston parle même d'un double intellect agent : l'un, partie de notre âme (pars animae), correspond à une simple prédisposition naturelle de l'âme à connaître le vrai — l'autre, séparé de nous, parachève l'*inchoatio* de la nature [3]).

Voilà une terminologie bien bizarre. Bien que Marston ne fasse appel à l'identité de Dieu et de l'intellect agent que pour expliquer la connaissance du vrai dans les *rationes aeternae* [4]), son illuminisme n'en diffère pas moins de la théorie scolastique de l'exemplarisme. Il va plus loin que l'illumination spéciale défendue par Henri de Gand, car celui-ci maintient la causalité de l'intellect agent, *pars animae,* tandis que Marston supprime l'activité de la cause seconde dans la production du déterminant intelligible [5]).

Nous ne connaissons pas les autres théories de Marston, ses œuvres étant inédites.

[1]) Ad 14^m, p. 216. — [2]) Pp. 211 et 215, ad 12^m et 13^m. — [3]) « Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo *incomplete,* dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo... Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi *complete* et *principaliter,* est substantia separata, Deus ipse. » *Ibid.,* p. 208. Cf. p. 216, ad 15. — [4]) Pour les connaissances « quae per tempora variantur » il y a un *lumen naturale,* derivatum a luce aeterna, p. 206. — [5]) Les éditeurs de Quaracchi s'en rendent compte et notent que sur la question des *rationes aeternae* Mathieu de Aquasparta et Fr. Eustache pensent autrement. De même, Ehrle considère qu'il faut accepter avec circonspection les théories de Marston, *Das Studium der Handschriften,* etc., p. 48.

359. La déteinte de l'averroïsme. — On voit par l'idéologie de Bacon et de Marston que les discussions sur l'intellect agent avaient créé dans les écoles une terminologie équivoque, l'intellect agent désignant pour les uns une faculté de l'âme, pour les autres Dieu lui-même, pour les averroïstes une substance indépendante. Même dans les milieux scolastiques, où l'intellect agent était considéré comme une faculté de l'âme, *pars animae*, certains firent des concessions aux *formules* de l'averroïsme, sans toutefois rien prendre de sa *doctrine*.

A ce point de vue, signalons deux textes de S. Thomas dont on a abusé. Le premier se rencontre dans un article de la *Somme théologique*, où la question de *doctrine* est franchement posée « utrum intellectus agens sit aliquid animae » [1]), et non moins franchement résolue : « respondeo dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae ». N'empêche, dit S. Thomas, en réponse à l'objection tirée des textes aristotéliciens, qu'à titre de *cause première*, Dieu pourrait être appelé l'*intellect agent* des âmes. Et il a soin d'ajouter : que nous n'en sommes pas moins nantis d'un intellect agent créé, œuvre de cet intellect agent incréé. *Car sinon, l'homme seul ferait exception à la loi que les êtres contingents portent en eux le principe de leurs activités* [2]). La pensée du Docteur angélique est évidente ; il faudrait du mauvais vouloir pour ne pas le comprendre.

Le second texte, emprunté au commentaire sur le livre II des *Sentences* [3]), relate un essai d'adaptation de la même formule à une matière *théologique*. Après avoir rappelé que la plupart des philosophes après Aristote s'accordent à distinguer substantiellement les intellects agent et possible, et font résider la félicité suprême dans l'union de l'homme avec l'intellect agent, Thomas d'Aquin ajoute : « Quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem

[1]) Pars 1^a, q. 79, a. 4.—[2]) Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium ei inhaerens... Ergo oportet virtutem quae est principium hujus actionis (*scil.* facere actu intelligibilia) esse aliquid in anima. — [3]) Dist. 17, q. 2, art. 1, in c.

» et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt *ipsum Deum* » *esse intellectum agentem ; quia per applicationem ad ipsum* » *anima nostra beata est* ». Les derniers mots et le contexte montrent qu'il s'agit de l'ordre *surnaturel*. Ces théologiens appellent Dieu l'intellect agent, en tant que sa possession par l'entendement réalise la béatitude. Dans l'*ordre naturel*, Dieu n'est pas l'intellect agent de nos âmes. S. Thomas prend soin de le *démontrer*, en ce même article, pour qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée. En effet, il conclut : « Et ideo, remotis omnibus praedictus erroribus, dico... intellectum possibilem... in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis... et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum » [1]).

360. L'ontologisme. L'idéologie de R. Bacon et de R. Marston est voisine de l'ontologisme. Cette fausse doctrine, suivant laquelle l'intelligence humaine verrait directement en Dieu l'objet de ses idées, trouva en effet des défenseurs dans les écoles. En font foi les réfutations réitérées que font de l'ontologisme les principaux docteurs scolastiques [2]). Les noms de ces ontologistes ne nous sont pas connus [3]).

[1]) Le P. Delorme *(op. cit.* p. 12) n'a-t-il pas lu ce passage ? Comment peut-il invoquer le témoignage de S. Thomas en faveur de l'idéologie de Bacon ? Cf. p. 426, n. 1). — [2]) V. la réfutation de l'ontologisme chez S. Bonaventure dans *De humanae cognit. ratione* etc., pp. 22 et suiv. ; chez P. Olivi, *ibid.* 245-247. Cf. Dissertatio, c. 1, p. 7 ; chez S. Thomas, *In I l. Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4. — [3]) Quelle place convient-il de faire dans la scolastique au dominicain Thierry de Fribourg, qui de 1285 à 1289 professe la théologie à Paris et fut provincial de la province d'Allemagne de 1293-1297 ? La liste de ses œuvres, publiée dans le catalogue de Stams (Denifle, *Quellen*, etc., p. 240), montre qu'il s'agit d'un écrivain d'une étonnante fécondité. Il aborde notamment des questions d'optique *(de generatione lucis, de coloribus, de iride)* et d'astronomie *(de intelligentiis et motoribus celorum)* ; et sa théorie de l'arc-en-ciel n'est autre que celle établie plus tard par Descartes (Michaël, *op. cit*, p. 424). Mais Thierry écrivit surtout une longue série d'opuscules philosophiques *(de miscibilibus in mixto, de elementis in quantum sunt partes mundi, de universitate entium, de voluntate, de intellectu et intelligibili*, etc.). Thierry de Fribourg n'est pas assez connu. Si nous en croyons une dissertation doctorale de M. Krebs *(Studiën über Meister Dietrich genannt von Freiburg*, Freiburg, 1903, 79 p.), le dominicain saxon est un penseur de grande originalité, qu'il n'est pas possible de rattacher soit à l'ancienne scolastique, soit à l'albertino-thomisme et qui a défendu à l'encontre des docteurs

TROISIÈME PÉRIODE.

La Philosophie médiévale pendant le XIVe et la première moitié du XVe s.

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES.

361. La Philosophie byzantine. — La philosophie byzantine au XIVe s., et jusqu'à la chute de l'empire grec en 1453, ne secoue pas sa léthargie séculaire (**210**). Elle continue avant tout de commenter, sans originalité, les deux grands penseurs qui alimentent ses controverses. GRÉGOIRE PALAMAS [1]),

de son ordre *(nostri doctores)* un ensemble de théories propres. Voici celles que que M. Krebs note dans le *de intellectu et intelligibili*, une des œuvres les plus compréhensives de Thierry de Fribourg : I) *La création par intermédiaires* (**293**, 2°). Dieu produit directement les intelligences supérieures ; celles-ci produisent avec le concours de Dieu les intelligences inférieures (à rapprocher de la prop. 44, condamnée en 1277 : Quod intelligentia recipit esse a Deo per intelligentias medias). Les corps célestes sont animés par des intelligences (condamné par la prop. 102 : Quod anima celi est intelligentia. Cf. **295**, 1°) et produisent sur terre les substances périssables. Une création éternelle n'implique pas contradiction. — II) L'intellect agent n'est pas une faculté de l'âme, mais le fond le plus intime de sa substance. Thierry combat les solutions averroïstes, et souscrit à une doctrine de l'illumination dont il nous est impossible de préciser la doctrine. — III) Ce qui individualise les êtres, c'est qu'ils ont chacun des *partes post totum quae non ingrediuntur definitionem*. Cette formule, que M. Krebs oppose à la solution thomiste, y paraît cependant réductible. Il est regrettable que l'auteur ne communique pas un plus grand nombre de textes, mais il annonce la publication d'un travail plus étendu. La place que nous assignons ici à Thierry de Fribourg est donc provisoire. — [1]) D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, 322 rapporte de lui pour l'année 1330 : « lumen quoddam increatum et coaeternum Deo commentus est, quod quidem nostris oculis aspectabile esset. Praeterea, ipsas virtutes Dei ab essentia revera distinctas esse dicebat ». D'Argentré rapproche la seconde erreur de celles de Gilbert de la Porrée et de Jean de Briscain.

archevêque de Thessalonique (vers 1347), souscrit à des solutions platoniciennes dans son Προσωποποιΐα, qu'on peut appeler un réquisitoire de l'âme contre le corps, suivi d'une défense présentée par ce dernier. De même, NICÉPHORE GREGORAS se déclare hautement pour Platon. Au contraire, l'empereur JEAN VI CANTACUZÈNE prône vigoureusement Aristote et paraphrase les premiers livres de l'Éthique à Nicomaque. THÉODORE METOCHITA et SOPHONIAS commentent d'autres traités aristotéliciens. Un personnage non moins remarquable de ce temps, NICOLAS CABASILAS, écrit une réfutation des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus qui, depuis le V[e] s., sous l'influence des idées chrétiennes, avaient disparu de la circulation littéraire. Tous ces théologiens et ces philosophes ont contribué en même temps à la renaissance byzantine des lettres anciennes.

Malgré les rapports de plus en plus nombreux entre Byzance et l'Occident, la philosophie byzantine n'a jamais reçu de la philosophie occidentale autant de services qu'elle lui en a rendus. Enregistrons néanmoins quelques traductions du latin en grec, qui perpétuent le mouvement inauguré par Maxime Planudes (p. 260). GEORGIUS SCHOLARIUS (Gennadius, † vers 1464), traduit les *Summulae* de P. Hispanus, le *de sex principiis* de G. de la Porrée et des traités de S. Thomas ; de même DEMETRIUS KYDONES traduit plusieurs œuvres de S. Thomas d'Aquin.

362. **Philosophie juive.** — Pendant la première moitié du XIV[e] s., les juifs établis au sud de la France continuent de traduire Averroës de l'arabe en hébreu. CALONYME D'ARLES, SAMUEL BEN-JUDA-BEN MESCHULLAM de Marseille, TODROS TODROSI d'Arles sont les principaux traducteurs de cette nouvelle série. Il y eut aussi des versions du latin en hébreu de traités scolastiques d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome [1]). LEVI BEN GERSON (né vers 1288) et MOISE

[1]) RENAN, *op. cit.*, pp. 190 et suiv.

DE NARBONNE sont les philosophes principaux de l'école provençale. Auteurs de commentaires d'Averroès et de traités personnels, ils accentuent la tendance rationaliste inaugurée par Maimonides. C'est ainsi que Levi ben Gerson admet sans détours l'éternité du monde [1]).

363. **Philosophie occidentale.** — La philosophie occidentale demeure le mouvement d'idées le plus important. Comme à la période précédente, étudions successivement :

I. La scolastique. (Chapitre II)

II. L'antiscolastique. (Chapitre III)

III. Les déviations de la scolastique. (Chapitre IV)

364. **Bibliographie.** — L'œuvre de G. Palamas est rééditée par HALIX en 1885. — Les commentaires de Sophonias sont édités dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca,* Bd XXIII, Berlin 1883-84. — Cfr. ELTER et RADERMACHER qui ont édité le *κατα τῶν λεγομένων περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἰ ἔστι παρὰ πύρρωνος τοῦ καταράτου* de N. Cabasilas (Progr. Bonn, 1899). — RENAN, *op. cit.,* Deux. partie, ch. I.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

365. **Décadence de la philosophie scolastique.** — La décadence de la scolastique suit de près son apogée. Les causes qui doivent miner son influence historique exercent sur elle une corrosion lente, mais ininterrompue. Elles sont imputables aux générations nouvelles qui n'ont pas su soutenir l'œuvre des grands penseurs du XIIIe s.

Ces causes sont d'ordre général : l'insuffisance des philosophes;

[1]) De Levi ben Gerson, Renan écrit : « Pour quelques parties, sa glose devint inséparable du texte d'Averroës, comme le Commentaire d'Averroès lui-même l'était devenu du texte d'Aristote », *op. cit.*, p. 193.

le relâchement des études, les envahissements progressifs des philosophies antiscolastiques.

I. *L'insuffisance des scolastiques.* 1) Le *manque d'originalité* est le premier symptôme d'épuisement. A partir du XIVe s., le nombre de ceux qui s'occupent de philosophie croît dans d'énormes proportions [1]). Les universités se multiplient et facilitent l'accès des études philosophiques (II) ; des ordres entiers s'engagent dans la mêlée des controverses. Mais cette légion de philosophes obéissent à un mot d'ordre ; ils s'incorporent dans quelque grande école qui inscrit au frontispice de sa demeure le nom d'un docteur illustre. Au lieu de penser par eux-mêmes, ils réduisent leur travail au commentaire de la pensée d'autrui. C'est l'époque des *compendium ;* c'est aussi l'époque des œuvres apocryphes, beaucoup de ces *compendium* étant attribués au docteur compilé et non au compilateur.

A mesure que les écoles se multiplient, les individualités se font plus rares. Le XIIIe s. est un siècle de personnalités ; le XIVe et le XVe s. sont des siècles de pensée impersonnelle. En dehors du « terminisme », on peut dire que la scolastique postérieure au XIIIe s. n'a pas trouvé de nouveaux modes de spéculation.

Cependant il convient de signaler que la doctrine scolastique s'amplifie dans une direction spéciale, où le XIIIe s. s'était timidement engagé : à mesure que le commerce s'active, on s'occupe davantage des questions qui intéressent la vie économique. Le XIVe s. produit des traités sur l'usure, sur les rentes, sur la monnaie, et ce sont principalement les terministes qui tiennent la tête du mouvement [2]).

2) L'*altération de la synthèse doctrinale.* Les nouvelles formules de systématisation que propose G. d'Occam, s'allient mal, en plus d'un point, avec la synthèse scolastique, sans cependant être en contradiction avec ses principes organiques. Elles accusent une faiblesse de structure, un manque d'harmonie dans l'ensemble.

[1]) En 1406, la Faculté des Arts de Paris compte à elle seule plus de mille *magistri* et de dix mille membres *(supposita). Chartul.*, t. III, p. 604. — [2]) BRANTS, *op. cit.*, pp. 14 et suiv.

Les querelles passionnées du terminisme, du scotisme et du thomisme ont contribué, elles aussi, à troubler l'économie de la scolastique. Et l'on peut dire la même chose de ces sottes discussions dialectiques auxquelles on se livre, dans certains milieux, à l'exclusion de toute autre étude philosophique (5°). A mesure qu'on avance dans le temps, on voit s'altérer la pureté doctrinale qui fait la force de la philosophie du XIIIe s.

3) Plus funestes encore que les innovations maladroites furent les *ignorances coupables*. G. d'Occam, ses premiers partisans et ses premiers adversaires connaissent les systèmes philosophiques du XIIIe s. Mais les générations suivantes ignorent de plus en plus les pensées essentielles de la scolastique, qu'ils combattent ou dont ils se glorifient. Parmi les nombreux promoteurs de nouveautés dangereuses aux XIVe et XVe s., on rencontre beaucoup de jeunes gens, qui n'ont pas pris la peine de s'initier à la philosophie par les études approfondies, organisées dans les facultés universitaires. Les autorités elles-mêmes n'ont rien fait pour arrêter les progrès du mal (II), et à la période suivante on verra la scolastique tomber par ignorance d'elle-même.

4) *Décadence de la langue et altération de la méthode*. La scolastique se départit de plus en plus de la *langue* sobre et précise du XIIIe s. Les barbarismes, qui jusque-là n'avaient apparu qu'à l'état sporadique, et principalement dans les traductions arabo-latines, se multiplient rapidement à partir du XIVe s. ; l'orthographe même dont se servent quelques docteurs trahit leur impardonnable ignorance du latin [1]).

Le terminisme et le scotisme doivent assumer la principale part de responsabilité dans cette décadence. Et comme les défauts de forme entraînent la confusion des idées, on assiste aussitôt à une altération de la *méthode didactique*. Sous prétexte

[1]) *Chartul.*, t. III, Introd., p. XI. Pendant le dernier quart du XIVe s., il y eut un revirement à l'Université de Paris. Quelques hommes distingués, parmi lesquels il faut citer surtout NICOLAS POILLEVILLAIN (de Clamengis), JEAN DE MONTREUIL (de Monsterolio) et aussi PIERRE D'AILLY, JEAN GERSON, et JEAN COURTECUISSE (Breviscoxae), tentèrent un vigoureux effort pour épurer le latin scientifique. Malheureusement leur œuvre n'eut aucune durée (*ibid.*, p. XII).

de clarté, on multiplie les distinctions, les sous-distinctions, les marches et les contremarches. C'est une vraie parodie des procédés en honneur chez les grands scolastiques, et Stöckl a pu dire avec raison, en termes un peu plats, que la scolastique finit par étouffer dans sa propre graisse.

Ces abus sont favorisés par

5) L'*avènement progressif d'une dialectique exagérée*. Dans la scolastique du XIIIe s., la logique occupe sa vraie place. Elle est, en théorie et en pratique, la discipline de l'esprit, la préparation à l'étude de la physique, de la métaphysique et de la morale (282). Qu'on relâche ce lien, ou qu'on supprime cette dépendance de la logique formelle vis-à-vis des autres branches de la philosophie, et l'on verra bientôt la nouvelle émancipée prendre des allures de despote. C'est ce qui arriva après le XIIIe s. Il y a des prodromes de cette maladie intellectuelle au début du XIVe s. ; elle se dessine peu à peu et empoisonne les écrits de la période suivante.

On dira plus loin à quel titre le formalisme scotiste et le terminisme occamiste en furent les causes. Les *Summulae* de P. Hispanus véhiculèrent le mal : elles provoquèrent l'apparition d'un nombre incalculable de commentaires et mirent en honneur une glose superficielle et abondante, digne de sophistes et non de philosophes.

II. *Le relâchement des études* se manifeste dans les divers centres intellectuels du temps : les ordres religieux et les universités.

1) Les *ordres religieux* constituent, comme par le passé, les pépinières principales de la science. Mais l'ardeur pour l'étude y baisse en même temps que la discipline se relâche [1]). Dans la légion de ces moines docteurs, avides de travail facile et de résultats immédiats, on peut compter sur les doigts ceux qui, par des efforts personnels et persévérants, s'élèvent au-dessus de la médiocrité régnante.

2) L'*Université de Paris* déchoit rapidement de sa grandeur.

[1]) *Chartul.* II., p. XI.

La scolastique avait grandi avec elle ; elle est entraînée dans sa chute.

Obéissant à des intrigues de tout genre, la Faculté de théologie transige avec la rigueur des règlements académiques ; moyennant des recommandations ou même de l'argent, on facilite les « actus scolastici », on écourte les années d'étude, on fait subir des examens de forme. Ce qui attire la plupart des maîtres en théologie, ce n'est plus l'acquisition de la science, mais l'appât de gros bénéfices ecclésiastiques. La Faculté des arts se laisse aller aux mêmes condescendances fatales. L'étude des arts étant le stage obligatoire de la théologie, il y avait un intérêt évident pour les hommes d'argent et d'ambition à l'abréger le plus possible. Et c'est ainsi qu'on vit monter en chaire des « imberbes », dont l'ignorance n'est surpassée que par l'audace dans l'enseignement. *Categorias, perihermeneias, in cujus scriptura summus Aristoteles calamum in corde tinxisse confingitur, infantili balbutie resonant impuberes et imberbes* [1]).

D'autres causes contribuent au déclin de l'Université de Paris. Sans compter les guerres avec les Flamands et les Anglais, et la terrible peste qui sévit au milieu du XIV[e] s. [2]), il faut faire entrer en ligne de compte la concurrence universitaire. Tandis qu'au XIII[e] s. les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge peuvent seules conférer la maîtrise en théologie, d'autres « studia generalia » se font octroyer au XIV[e] s., ou usurpent même le pouvoir de conférer les grades de théologie [3]), et ils sont d'autant plus disposés à faciliter les promotions, que dans les débuts, le nombre de leurs étudiants était plus restreint. La multiplication de ces universités autochtones détourna de plus en plus le courant qui valut à Paris son long monopole [4]).

[1]) RICARDUS DE BURY, *Philobiblon*, anno 1344, c. 9, p. 87 (édit. 1888), cité par *Chartul.* II, p. VIII. — [2]) *Chartul.* II, p. XII. — [3]) Citons Toulouse, Pise, Prague, Florence. Voir le tableau des universités avant le XV[e] s. chez DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Au XV[e] s., on érigea des universités concurrentes en France même, par exemple à Dol (1421/22), à Poitiers (1431/32), à Caen (1432), à Bordeaux (1439/41). *Chartul.* IV, p. VIII. Louvain eut son université en 1425. [4]) La décadence de l'Université de Paris bat son plein à l'époque du schisme,

En même temps, toutes ces circonstances conspirèrent pour abaisser en Occident le niveau des études théologiques, et, par voie de répercussion, des études philosophiques.

3° Les *attaques de systèmes antiscolastiques*. Les luttes du XIIIe s. avaient trempé la scolastique ; de tous les assauts elle était sortie victorieuse. Les luttes du XIVe et du XVe s. l'affaiblissent, donnent de l'assurance aux adversaires et facilitent la coalition qui se dressera, à la période suivante, contre la philosophie traditionnelle.

366. Division de la philosophie scolastique. — Les écoles thomiste (Art. IV) et scotiste (Art. III) sont en présence au début du XIVe s., mais une troisième école ne tarde pas à traiter d'égale avec elles, l'école terministe. C'est par le terminisme, né quelques années à peine après la mort de Duns Scot, que nous ouvrons l'étude des philosophies scolastiques de cette période (Art. II). Des systèmes mystiques, plus que jamais, apparaissent à côté des systèmes de spéculation (Art. V).

367. Bibliographie. — WILLMANN, *Gesch. d. Ideal.*, II, § 80-85.; WERNER, *Die scholastik d. späteren Mittelalters*, comprend 4 vol. : 1° *J. D. Scot* (v. n° **336**) ; 2° *Die nachscotistische Scholastik ;* 3° *D. Augustinismus d. späteren Mittelalters ;* 4° *Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik*. Le contenu des 3 dern. vol. sera mentionné plus loin.

ART. II. — L'ÉCOLE TERMINISTE.

§ 1. — *Notions générales.*

368. Caractères généraux de l'école terministe. — 1° *Le simplisme à outrance*. Le terminisme du XIVe s. est né

bien qu'à aucun moment de son histoire l'Université n'ait joui d'un plus grand prestige extérieur, et n'ait mis plus de vantardise à se faire valoir. Seule, l'hégémonie intellectuelle des collèges de Sorbonne et de Navarre rappelle le glorieux passé. Cette situation troublée fut pour beaucoup dans le départ de plusieurs maîtres célèbres, qui firent bénéficier de leur renom les universités étrangères où ils se transplantèrent. C'est ainsi que Henri de Hesse se rendit à Vienne, Marsile de Inghen à Heidelberg (*Chartul.* III, pp. XIV et XV). Pendant la première moitié du XVe s., l'Université continua de jouer un rôle politique en France. Finalement Charles VI lui enleva son indépendance, et, en 1446, la soumit au Parlement. Les règlements des facultés furent réformées, en 1425, par le cardinal de Estontevilla.

d'une réaction contre le formalisme de D. Scot. Le docteur subtil, et plus encore ses disciples immédiats, avaient introduit dans leur philosophie des entités chimériques. Que cette tendance à réaliser des abstractions dût soulever des oppositions, on le comprend sans peine. Elles se firent jour d'abord chez les thomistes. Mais, à côté d'eux, un groupe de scolastiques se laissèrent aller à une réaction exagérée : ce sont les terministes. Après avoir pris pour mot d'ordre : *pluralitas non est ponenda sine necessitate,* le terminisme fit une hécatombe de notions métaphysiques, et ainsi, très souvent, il dénatura, sous prétexte de simplifier. Ce qui n'empêcha pas les terministes d'emporter de la succession de D. Scot plus d'une doctrine de détail, et surtout une tournure d'esprit caractéristique, le scepticisme.

2° *Le scepticisme.* Il ne s'agit pas ici de cette théorie décevante qui déclare illusoire toute certitude ; le dogmatisme, en effet, demeure un des caractères fondamentaux du terminisme, comme des autres systèmes scolastiques (p. 368). Nous entendons ici par « scepticisme » le besoin grandissant de restreindre la sphère des vérités qui tombent sous les prises de la démonstration rationnelle, la tendance à humilier la raison faillible devant la foi infaillible. Le cercle des vérités indémontrables s'élargit toujours. Par eux-mêmes, ces doutes n'ont pas une signification antiscolastique (**328**, 2°), mais ils engendrent un malaise intellectuel, une défiance injustifiée et dangereuse : en effet, aux générations de la période suivante, ils suggéreront l'idée que tout est mauvais dans la scolastique et qu'il faut faire table rase de ses enseignements.

3° *L'envahissement de la dialectique.* L'étude du système de G. d'Occam nous apprendra à quel point les terministes mutilent la métaphysique. Or, après avoir dépossédé la métaphysique, ils parent la logique de ses dépouilles. Ce qu'ils déclarent illusion dans le monde réel, devient matière à des combinaisons subjectives dans le monde de nos représentations. Voilà comment le terminisme fut amené progressivement à exagérer le rôle de la dialectique. Déjà G. d'Occam met en honneur les notions logico-

grammaticales de la *suppositio*, de la *significatio* etc., mais il garde une mesure. Ses disciples exploitent abusivement les cadres nouveaux des *Summulae* de P. Hispanus, et se livrent à une sophistique que la Faculté des arts de Paris essaie en vain d'interdire [1]).

Et, comme tout logicien est friand de terminologie, les occamistes multiplient les mots nouveaux, les barbarismes et les classifications.

369. Division. — Guillaume d'Occam est le véritable auteur du terminisme, bien qu'on trouve avant lui des précurseurs de la théorie nouvelle (§ 2). Après lui, le terminisme fut appelé à un grand succès, mais beaucoup de disciples exagérèrent les idées du maître (§ 3).

§ 2. — *Guillaume d'Occam et les précurseurs du terminisme.*

370. Durand de S. Pourçain et P. Aurioli. — Le terminisme trouve des précurseurs dans Durand de S. Pourçain et P. Aurioli, deux transfuges, l'un du thomisme, l'autre du scotisme.

DURAND DE S. POURÇAIN, du couvent des Frères-Prêcheurs de Paris (né fin XIIIe s.), licencié en théologie en 1312, successivement évêque de Limoges (1317), de Puy (1318), de Meaux (1326), mérita le nom de *doctor resolutissimus*. Il commenta les *Sentences* du Lombard. Avec Thomas Walleis, Armand de Beauvoir (de Bellovisu) et les maîtres de la Faculté de théologie, il combattit l'opinion téméraire émise par Jean XXII sur la vision béatifique [2]).

PETRUS AURIOLI, le *doctor facundus*, auteur d'un commentaire sur les *Sentences* de P. Lombard et de *Quodlibet*, devint maître en théologie en 1318, ministre des Franciscains d'Aquitaine en 1319, évêque d'Aix en 1321. Il mourut avant le 23 janvier 1322 [3]).

[1]) V. § 3, du Chap. III. Cf. à ce sujet PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 1 et suiv. — [2]) On trouvera les documents qui s'y rapportent dans *Chartul.*, t. II. — [3]) *Ibid.*, pp. 225 et 718.

Ces deux hommes, partis de doctrines différentes, aboutissent à des conclusions presque identiques sur une foule de problèmes de philosophie. Ils nient la réalité des universaux, l'existence des espèces intelligibles, le rôle classique de l'intellect agent, la distinction réelle de l'essence et de l'existence, celle de l'âme et de ses facultés. Mais il leur manque la puissance d'unifier et de synthétiser. Le véritable codificateur du terminisme, ou, comme disent ses disciples, le promoteur vénérable de la doctrine nouvelle — *venerabilis inceptor* — est Guillaume d'Occam.

371. Guilaume d'Occam. Vie et Œuvres. — GUILLAUME D'OCCAM, né à Occam dans le comté de Surrey en Angleterre, brille vers 1320 à l'Université de Paris, où il avait commencé par suivre les leçons de Duns Scot, son confrère en religion. Il est probable qu'il enseigna aussi dans sa patrie. La première période de sa carrière est avant tout scientifique. De ce temps datent les grands ouvrages où il consigne ses théories novatrices, le *Super IV L. Sentent.*, les *Quodlibeta*, les commentaires aristotéliciens *(Expositio aurea super totam artem veterem)*, le *Tractatus logices*. Il quitte sa chaire en 1323. Plus tard, il se consacre à la politique et s'occupe des querelles religieuses. Il défend les réformes disciplinaires des *spirituels* (p. 312); d'autre part, il mène campagne contre Boniface VIII et Jean XXII et refuse de reconnaître les droits temporels du pape.

Le XIVe s. est marqué d'événements graves pour la chrétienté. Dans le sein même de l'Église, ce sont les tiraillements du grand schisme ; au dehors, c'est l'insurrection de l'Empire contre la papauté. Peu à peu, on sent que la grande organisation intellectuelle et sociale de l'Occident se disloque. En même temps que dans l'ordre scientifique la philosophie essaie de s'affranchir de la tutelle de la théologie, dans l'ordre politique, les nationalités modernes lentement s'éveillent et s'insurgent contre la suprématie des papes. Il ne nous appartient pas ici d'entrer dans le détail de ces longues hostilités.

G. d'Occam mena la campagne des idées, et lança manifeste sur manifeste, le *Dialogus*, l'*Opus nonaginta dierum*, le *Compendium errorum Joannis papae XXII*, les *Questiones octo de auctoritate summi pontificis*. Cité devant le tribunal ecclésiastique, il réussit à fuir d'Avignon où il était retenu prisonnier (1328). En compagnie de Michel de Césène et de Bonne Grâce de Bergame, ses amis, il se rendit à la Cour de Louis de Bavière. C'est là que deux ans auparavant (vers 1326), Jean de Jandun et Marsile de Padoue avaient reçu l'hospitalité. Tous les historiens prêtent à G. d'Occam cette apostrophe à l'orgueilleux souverain : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Quand Louis de Bavière voulut légitimer le mariage adultérin de son fils, contrairement aux lois de l'Église, G. d'Occam défendit l'omnipotence absolue de l'État en matière politique. Il mourut probablement en 1347.

372. Rapports de la philosophie et de la théologie (278). — A la suite de Scot, G. d'Occam *sépare* l'objet matériel de la philosophie de celui de la théologie. Comme lui, il interdit à la raison de porter ses investigations sur les vérités de foi, mais il agrandit au détriment de la philosophie, ce domaine clos où l'intelligence, à ses yeux, ne peut atteindre la certitude. A ce point de vue, le disciple accentue le scepticisme du maître. Entre le système de maître et celui de G. d'Occam, il n'y a qu'une différence de *degré*, non de *nature* [1]).

373. Les compositions de l'être contingent. — 1° G. d'Occam admet la composition de matière et de forme (286); mais, 2° nie la distinction de l'universel et de l'individuel. Non seulement « l'individuel est la vraie substance, et l'universel tire sa forme indépendante du travail intellectif » (287), mais il faut ajouter qu'en dehors de nous, l'universel n'a aucune réalité, car il n'existe à *aucun titre* dans la nature. Cette thèse outrancière, inspirée par les exagérations du formalisme, n'est plus seulement dirigée contre les essences communes de D. Scot *(nullo modo est res extra animam quodcumque universale* [2]*)*, elle atteint aussi la théorie des essences semblables de S. Thomas *(nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel esse earum* [3]). L'universel est banni de la métaphysique et transposé en psychologie et en logique [4]). On comprendra mieux le système intégral de G. d'Occam, en étudiant à sa suite l'aspect psychologique de la question des universaux.

Que le problème de l'individuation devienne du coup vide de sens, il est à peine besoin de le faire remarquer.

[1]) STÖCKL, *Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, II¹, pp. 986 et suiv. Stöckl remarque que dans des matières *théologiques spéciales*, G. d'Occam introduit des théories antirationnelles, par exemple, que Dieu aurait pu s'incarner dans un bœuf ou dans une pierre. Ainsi, G. d'Occam et ses successeurs fourniront aux adversaires de la théologie catholique l'occasion de dire que non seulement il ne faut pas chercher à démontrer par la raison les vérités théologiques, mais que celles-ci sont *contraires* à la raison. — [2]) *Quodl.* V, q. 12. — [3]) *Expos. aurea Praedicab.* Procem. — [4]) Et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. *Log.*, 1. 1. c. 14.

3° De même, il va sans dire que G. d'Occam nie toute distinction réelle entre l'essence et l'existence *(existentia et essentia idem omnino significant* [1]).

374. **Théodicée.** — A la première page de la théodicée de G. d'Occam, se trouve une application hardie de son scepticisme : l'existence de Dieu, son unité, son infinitude, sont indémontrables par la raison, et doivent emprunter à la révélation toute leur certitude.

Quant aux attributs de Dieu, ils ne se distinguent en rien de son essence. Ce sont des noms divers que nous appliquons arbitrairement à une chose identique : la distinction virtuelle des thomistes n'a pas plus de fondement *réel* que la distinction formelle des scotistes. On retrouve les mêmes influences du terminisme de G. d'Occam dans sa théorie des idées divines.

375. **Psychologie.** — En psychologie s'accuse surtout l'originalité de l'occamisme. Suivant la simplification à outrance introduite par G. d'Occam, les facultés psychiques ne diffèrent pas réellement entre elles, pas plus qu'elles ne sont distinctes de la substance même de l'âme.

I. *La connaissance.* 1° Nature et espèces : *théorie du signe.* — Toute représentation cognitive est un signe *(signum)* qui, comme tel, tient la place *(supponere)* de l'objet signifié. Ce signe, appelé aussi terme *(terminus)*, est *naturel* [2]), par opposition aux signes artificiels *(secundum institutionem voluntariam)* du langage et de l'écriture. Il est trois espèces de connaissances, signes naturels des choses : la connaissance (intuitive) sensible, les connaissances intellectuelles intuitive et abstractive.

On retrouve ici le dualisme des sens et de l'intelligence, fondamental dans l'idéologie scolastique. Mais entre la sensation, qui a pour objet les qualités sensibles, et le concept abstrait, qui perçoit une note rapportable à un grand nombre d'êtres, ou bien

[1]) *Quodl.* II, q. 7. — [2]) Signum accipitur pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro ipso supponere. *Log.* l. 1. c. 1. Intentio est quoddam in anima quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere. *Ibid.*, c. 12.

saisit quelque détermination sans tenir compte de son existence ou de sa non-existence [1]), G. d'Occam intercale une connaissance intermédiaire, le concept intuitif, qui atteint l'existence ou la non-existence concrète des êtres singuliers (Cf. p 404), et sert de base à la connaissance des vérités contingentes [2]). Et il ajoute : « Notitia abstractiva praesupponit intuitivam » [3]).

2° Valeur critériologique de nos connaissances : *le terminisme*. — Quel rapport existe-t-il entre les signes et les choses signifiées, entre ces diverses connaissances et la réalité objective ? Une distinction s'impose : toute connaissance intuitive, sensible ou intellectuelle, atteint la chose réelle, telle qu'elle existe en dehors de nous [4]). Retenons cette déclaration. Elle nous servira à défendre G. d'Occam contre des soupçons exagérés de subjectivisme.

Les concepts abstraits sont-ils doués de la même objectivité *réelle ?* Non. En dehors de nous, dit G. d'Occam, ils n'ont aucune valeur, car l'abstrait et l'universel qu'ils embrassent n'existe pas dans la réalité (p. 446). Le concept universel *(intentio secunda)* a pour terme direct des représentations internes, fabriquées de toutes pièces par l'entendement ; on n'est pas autorisé à reporter dans la nature *réelle* les lois qui régissent les phénomènes du monde *idéal*.

Mais alors quelle est la fonction des universaux, et pourquoi recourir à ces formes artificielles ? G. d'Occam répond : l'uni-

[1]) Notitia abstractiva potest accipi dupliciter : uno modo quod sit respectu alicujus abstracti a multis singularibus... aliter .. secundum quod abstrahit ab existentia et non-existentia. *Sent.* Prol. q. 1. — [2]) Notitia intuitiva est talis notitia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non sit... Similiter notitia intuitiva est talis qua, quum aliqua cognoscuntur quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco... statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus. *Quodl.* VI. q. 6. — Propositio contingens potest cognosci evidenter ab intellectu, puta hec albedo est, et non per cognitionem abstractivam, quia illa abstrahit ab existentia per intuitivam. Ergo realiter differunt. *Quodl.* V, q. 5. — [3]) *Quodl.*, I, q. 14. — [4]) Singulare... est primo cognitum... quia res extra animam quae non est signum tali cognitione primo intelligitur. *Quodl.*, I. q. 3. Notitia intuitiva est talis, quod... si Socrates *in rei veritate* sit albus... potest evidenter cognosci quod Socrates est albus. *Sent.* Prol. q. 1.

versel tient lieu *(supponere)* dans l'esprit, de la multitude des choses auxquelles on peut l'attribuer [1]). Par l'universel, nous concevons des réalités, *comme si* elles étaient communes à plusieurs, et le produit de ces concepts sert de prédicat dans nos jugements.

L'ensemble de ces thèses constitue ce que nous avons appelé plus haut le *conceptualisme* (137) et, à coup sûr, c'est dénaturer la pensée d'Occam que de le ranger parmi les *nominalistes*. Lui-même s'insurge par avance contre cette absurde théorie qui refuse à l'entendement le pouvoir d'abstraire, ou qui identifie la sensation et la pensée. Si le concept abstrait n'a pas de valeur *réelle*, tout au moins ne peut-on lui méconnaître une valeur *idéale* [2]) : *dans notre entendement* il est des objets communs et généraux. L'universel n'est pas un mot *(vox, nomen)* sans contenu pensé, un souffle creux *(flatus vocis)* [3]), une étiquette verbale, mais un objet conçu *(intentio, terminus)*, substitut *(suppositio)* [4]) d'un nombre plus ou moins grand de réalités individuelles, suivant le degré même de son universalité.

Voilà pourquoi nous abandonnons la classification générale qui range la philosophie de G. d'Occam parmi les systèmes nominalistes, et, reprenant son propre langage, nous appelons le conceptualisme qu'il inaugure du nom d'*intentionalisme* ou de *terminisme*.

[1]) Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis, sed per quamdam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura signata. *Expos. aurea.* Praedic. de genere. — [2]) Sur cette distinction, v. p. 163. —[3]) Quarta *posset* esse opinio,quod nihil est universale ex natura sua,sed tantum ex institutione, *illo modo quo vox est universalis*... sed haec opinio non videtur vera. *In l. Sent.* 1, dist. 2, qu. 8. — [4]) Quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam probabilem opinionem ab actu intelligendi non distinguitur ; unde dicunt, quod intentio qua intelligo homines est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris ; *et est tale signum quod potest stare pro hominibus* in propositionibus mentalibus. *Summa tot. log.* L. I. c. 15. De même : intentio animae dicitur universalis quia est signum praedicabile de multis *(ibid.* L. I, c. 14.) — Ailleurs : Illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie, *non est aliqua res quae sit de esse illorum* de quibus praedicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus praedicatur. *Expos. aur.* Praedicab. de genere, cité par PRANTL, III, n. 789.

On objectait à G. d'Occam : la science est donc illusoire, puisqu'elle s'occupe de l'universel, c'est-à-dire d'un néant ! — Oui, répond-il, en ce sens que l'objet de la science n'est pas cette chimère qu'on appelle la *réalité* universelle, mais le *terme* universel. Cependant, ce *terme* est rapportable à une multitude plus ou moins grande d'êtres individuels, indépendants les uns des autres ; il a des relations *extrinsèques* avec le dehors, et ainsi la science reste en contact avec la réalité [1]).

3° Genèse de nos connaissanées : *critique de la théorie des species*. — La connaissance n'est pas l'intussusception d'une image ressemblante *(species)* de la chose connue, mais un acte immanent *(actus intelligendi)*, qui devient le signe de la chose. Dès lors, la *species intentionalis*, soit sensible, soit intellectuelle, est un élément inutile qu'il faut supprimer de la psychologie. *Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*. Et puisque la fonction est illusoire, illusoire aussi est l'intellect agent ou la faculté à laquelle on attribue cette fonction.

G. d'Occam entend l'*espèce* dans un sens spécial que nous avons relevé (pp. 358 et 360) ; il guerroie victorieusement contre les fausses conceptions du processus cognitif. Mais ses critiques laissent debout la vraie notion de l'espèce intentionnelle ; lui-même ne comprend pas autrement que S. Thomas la genèse de nos états représentatifs, puisqu'il admet une action du dehors sur l'intelligence. C'est si vrai que les termes intellect passif et actif désignent, pour lui, l'état de passivité et d'activité de l'âme vis-à-vis de l'objet connu [2]).

II. *La volonté*. A la suite de D. Scot, G. d'Occam professe le voluntarisme le plus entier. La volonté intervient même dans les opérations discursives de l'entendement, — avec qui, d'ailleurs, elle se confond, suivant la théorie générale des facultés.

[1]) STÖCKL, *op. cit.*, p. 964. — [2]) Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus connotant diversa : quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active ; possibilis autem significat eamdem animam, connotando intellectionem receptam in anima : sed idem omnino est efficiens et recipiens. *In I. Sent.* II. q. 25.

G. d'Occam proclame l'auto-détermination absolue du vouloir et confond l'acte spontané avec l'acte libre. Comme le vouloir est l'essence même de l'âme, et que l'essence d'une chose ne comporte ni augmentation ni diminution d'elle-même, toute variation dans le degré de liberté devient impossible. C'est dire que la question du primat du vouloir sur le connaître devient oiseuse et vide de sens. Reportée dans la vie divine, l'autonomie absolue du vouloir fait de la liberté de Dieu l'arbitre souverain du bien et du mal moral. Et s'il n'y a ni bien ni mal en soi, l'inspection de la nature ne peut rien apprendre sur la moralité, et l'intelligence devient impuissante à renseigner sur les prescriptions de la loi divine. Par une nouvelle brèche, G. d'Occam livre la psychologie au « scepticisme ».

III. *La nature de l'âme*. Sur les questions principielles, c'est le disciple de Scot qui parle. Outre le principe intellectif, l'homme possède une forme de corporéité (334,4°) et une âme sensitive. Quant à l'âme intellectuelle, la raison ne peut, par la seule mise en œuvre de ses puissances, démontrer son immatérialité et sa spiritualité.

376. Logique. — G. d'Occam donne à la logique un regain de faveur, il fait siennes les divisions prolixes des *Summulae* de P. Hispanus. Il exproprie la métaphysique de toutes les questions qui se rapportent à l'universel, et les attribue à la logique formelle, qu'il appelle *omnium artium aptissimum instrumentum* [1]). La logique s'occupe des propositions scientifiques, elle régit la combinaison dans des jugements, de concepts abstraits auxquels ne répond aucune réalité.

377. G. d'Occam, Roscelin et Abélard. — Très souvent les historiens de la philosophie médiévale rapprochent ces trois docteurs, pour établir entre eux des analogies, ou même pour conclure à l'identité des solutions qu'ils donnent au problème des universaux (146, 174).

Il suffit de comparer les doctrines de G. d'Occam à celles de

[1]) Voir l'exposé détaillé de la logique de G. d'Occam chez PRANTL, *op. cit.*

Roscelin, pour voir combien on a tort de les grouper sous l'étiquette commune de « nominalisme » [1]). Sauf la négation du réalisme outré, ces deux systèmes n'ont rien qui les rapproche. Le pseudo-nominalisme de Roscelin pèche par défaut d'idées, mais si on le place dans son cadre historique, on peut le considérer comme une étape du réalisme modéré. Le pseudo-nominalisme de G. d'Occam, au contraire, fruit d'une critique approfondie de formules intégrales, est une affirmation non équivoque du conceptualisme. Nous concluons de là *que le nominalisme outré n'a pas eu de représentants dans la scolastique*. Pour le rencontrer, il faut franchir le moyen âge et chercher dans les philosophies non spiritualistes, qui suppriment toute diversité de nature entre la sensation et la pensée.

Ce n'est pas non plus sans réserves qu'on peut assimiler le pseudo-conceptualisme d'Abélard au terminisme de G. d'Occam. Abélard prépare la formule du thomisme, G. d'Occam la combat ; le premier n'affirme pas la valeur *réelle* des universaux, parce qu'il ne soulève pas formellement ce point de discussion ; le second nie leur valeur réelle, de propos délibéré, pour mieux revendiquer leur objectivité purement *idéale*.

378. **Conclusion.** — C'est le terminisme conceptualiste et la théorie du signe, en même temps que la prépondérance de la logique, la *scientia rationalis*, qui constituent les éléments spécificateurs de la philosophie de G. d'Occam.

Ces éléments ont-ils altéré la synthèse de G. d'Occam au point qu'il faille la ranger parmi les doctrines antiscolastiques, comme une affirmation du subjectivisme ? Nous ne le croyons pas. Pas plus que D. Scot n'a voulu être panthéiste, G. d'Occam n'a prétendu renverser les assises du dogmatisme médiéval. La connaissance intuitive, à ses yeux, possède une entière objectivité. Et si des critiques rigoureux ont pu dire que la conception occamiste de la science et de l'universel porte l'idéalisme dans ses flancs,

[1]) UEBERWEG, *op. cit.*, p. 305, appelle G. d'Occam « der Erneuerer des Nominalismus ».

il est juste de reconnaître que G. d'Occam n'a pas formulé ces conséquences dangereuses, dont plusieurs de ses disciples feront le *credo* d'une philosophie nouvelle (Chap. III, § 3). Quant à ses autres théories, elles partent des données communes, bien que de plus en plus s'altère la pureté doctrinale. De tout ceci nous concluons : G. d'Occam reste scolastique, mais ses innovations sont malheureuses, et les tendances générales de son système accusent la lente déperdition des forces de la scolastique.

379. **Bibliographie.** — Les comment. sur Sentences et les Quodlibets d'Auréolus sont édités à Rome en 1596 et 1605 ; les comment. de Durand ont reçu nombr. édit. au XVI[e] s. Sur Durand, Auréolus, et Occam, v. WERNER, *Die Nachscot. Scholastik*. Chaque chap. examine un groupe de doctrines.

Les *Comm. sur Sentences* d'Occam sont édités en 1483 et 1495 (Lyon) ; les *Quodlibet* en 1487 (Paris), 1491 (Strasbourg) ; les traités de logique ont reçu nombr. édit. à Paris, Bologne, Venise (XV[e] et XVI[e] s.). Sur Occam, v. ouvr. génér. de STÖCKL, II[1], pp. 976 et suiv., et de PRANTL, III, pp. 331 et suiv. (n° 125). SIEBECK, *Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung* (Arch. f. Gesch. d. Phil., 1897, pp. 317 et suiv.). Bon.

§ 3. — *Le parti des occamistes ou des terministes.*

380. Puissance de l'école terministe. Mesures prohibitives. — Les doctrines de G. d'Occam trouvent un puissant écho dans les écoles philosophiques de l'Université de Paris aux XIV[e] et XV[e] s. Du vivant même de son fondateur, l'occamisme [1]) constitue un parti qui rallie de nombreux suffrages. Pour en avoir d'irrécusables témoignages, il suffit de relever, et la longue série de ceux qui souscrivent à la philosophie du *venerabilis inceptor*, et les tentatives nombreuses faites par les autorités pour endiguer la marche du flot montant.

L'occamisme a un succès de nouveauté et de réaction, et toutes les prohibitions officielles sont impuissantes à l'enrayer ; l'histoire de ces prohibitions jette un jour nouveau sur les doc-

[1]) *Reg. procur. nat. Angl.* pour 1341 emploient le terme *Occhaniste* : « ... statutum facultatis contra novas opiniones quorumdam, qui vocantur Occhaniste ». *Chartul.* II. 507, n. Gerson parle des controverses entre *formalistae* et *terministae* : P. Nigri se sert même du terme *conceptistae*.

trines de l'occamisme après G. d'Occam. Énumérons-les brièvement, afin de rechercher l'esprit qui les inspire.

En 1339, la Faculté des arts interdit dans ses chaires la doctrine occamiste, que certains maîtres, nous rapporte le statut, n'enseignent pas seulement dans leurs leçons publiques, mais qu'ils discutent en cachette, et dans les *conventicula* [1]). La Faculté veut revenir aux traditions du XIIIe s., et elle invoque des raisons disciplinaires : il faut respecter les règlements académiques auxquels on a juré fidélité, et il ne peut être permis à personne de *legere* des livres autres que ceux qui ont été désignés par nos prédécesseurs.

Ce rappel à l'ordre reste sans effet, puisque, quatorze mois plus tard, la Faculté renouvelle ses interdictions. Mais cette fois elle change de ton et pousse le cri d'alarme : les enseignements nouveaux sont gros de danger, ils forment un tissu d'erreurs intolérables, de nature à compromettre la philosophie comme la théologie. Le statut de 1340 est très intéressant, parce qu'il constitue un recueil des enseignements principaux qu'il s'agit de mettre au ban des écoles.

Il apprend que les occamistes ont surtout hérité de l'esprit dialectique du maître, et qu'ils s'attachent de préférence aux matières logico-grammaticales, mises en honneur par P. Hispanus. Pour peu qu'on l'isole du *contenu réel* de la philosophie terministe, cette logique formelle devait conduire à des discussions verbales, à des jeux de mots, dignes de sophistes et non de philosophes. Qu'on en juge. Les maîtres visés par le statut n'admettent que la *suppositio personalis* (Quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, que esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum... actores enim sepe utuntur aliis suppositionibus) et l'interprétation littérale (Quod nullus dicat quod nulla propositio sit distinguenda. Quod nullus dicat propositionem nullam esse

[1]) « Statuimus quod nullus de cetero predictam doctrinam dogmatizare presumat audiendo vel legendo publice vel occulte, necnon conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo. » *Chartul.*, II, 485.

concedendam, si non sit vera in ejus sensu proprio... quia Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum). Ils réduisent la science à une étude de concepts et de mots, non de choses (Quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus que non sunt signa, id est, que non sunt termini vel orationes) [1]).

Mais il est une seconde catégorie de propositions dont parle la Faculté des arts, et c'est bien ici qu'il faut chercher la principale cause de la guerre déclarée à l'occamisme : certains adhérents des doctrines nouvelles, en défigurant les théories de G. d'Occam et en y introduisant des éléments étrangers, étaient arrivés à des systèmes franchement antiscolastiques (**402**). C'est ce même souci de sauvegarder à la fois la synthèse philosophique et la théologie orthodoxe, qui guide le pape Clément VI, quand en mai 1346, il écrit aux maîtres et aux étudiants de Paris pour les mettre en garde contre ces *variae et extraneae* [2]) *doctrinae sophisticae*. L'erreur, dit le Pontife, est contenue en germe dans ces théories dangereuses; par elles, les hommes qui devraient défendre la bonne cause se font les prosélytes du mal [3]).

Chose significative : alors que, dans un espace de sept ans, nous voyons se succéder trois interdictions de l'occamisme, celui-ci prospère à Paris, la majorité des maîtres ès arts y souscrivent publiquement ou y adhèrent en secret, et, qui plus est, au temps même de Clément VI, un des professeurs les plus en vue et les plus influents, qui fut recteur de l'Université de Paris — Jean Buridan — défend ouvertement les théories nouvelles de G. d'Occam. Il y a là un conflit entre une situation de fait et une situation de droit qui s'explique peut-être par les considérants dont s'inspirent les prohibitions énumérées. Ce qui effraie les autorités, c'est l'abus que certains docteurs font de l'occamisme, au

[1]) *Chartul.*, II, 506. — [2]) Richardus de Bury, *op. cit.*, pour l'année 1344, dit des maîtres parisiens : « *Anglicanas* subtilitates, quibus palam detrahunt, vigiliis addiscunt ». *Ibid.*, p. 590, n. — [3]) « Plerique quoque theologi... philosophicis questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis opinionibus... se involvunt... sic quod, unde deberent prodire fructus uberes sicut antiquitus reficientes fideles... pestifera pullulant quandoque semina. »

profit de théories *antiscolastiques* : voilà le mal qu'il faut surtout éviter. Mais à côté de ces transfuges et de ces traîtres (402), il est une foule d'occamistes qui veulent rester scolastiques et qui le demeurent, malgré leurs faiblesses. Leur enseignement ne devait pas susciter les mêmes craintes ; s'ils étaient atteints par la lettre des documents prohibitifs, ils n'étaient pas visés par leur esprit. Et dans ce groupe d'occamistes se trouvent les hommes les plus célèbres du parti [1].

Dans d'autres universités, l'occamisme triompha sans effort ou exerça une dictature officielle. Telles, les Universités de Vienne et de Cologne, où on suivit les doctrines de Buridan ; l'Université de Heidelberg qui adopta les idées de son premier recteur, Marsile d'Inghen [2]. En 1425, des maîtres de Cologne durent se justifier devant le prince électeur de prendre pour guides les *antiqui alti sermonis doctores* (Albert le Grand et Thomas d'Aquin) et non les *magistri moderniores* [3].

381. Premiers Occamistes. J. Buridan. — Le minorite Adam Goddam ou Voddam, les dominicains Armand de Beauvoir, maître du Sacré Palais (1328, mort en 1334-40), Robert Holcot (mort en 1349), sont cités parmi les premiers partisans de l'occamisme. Les idées nouvelles influencent aussi un groupe d'ermites augustiniens (391). Mais le leader incontesté de l'occamisme pendant la première moitié du XIVe s. est Jean Buridan.

Jean Buridan, né à Béthune à la fin du XIIIe s., suivit les leçons de G. d'Occam à Paris. Il fut recteur en 1328, et pendant un quart de siècle occupa à la Faculté des arts et à l'Université

[1] Encore au XVe s. l'autorité renouvelle ses prohibitions. En 1473-4, Louis XI essaie de bannir l'occamisme de Paris et du royaume de France, et de lui substituer le réalisme du XIIIe s. Huit ans plus tard (1481), la prohibition est levée. *Chartul.* III, p. x. — [2] C'est ainsi qu'en 1406, Jérôme de Prague s'attire des difficultés à Heidelberg pour avoir attaqué dans un *actus scolasticus* Marsile d'Inghen, Buridan et d'autres nominalistes. Prantl, *op. cit.*, IV. p. 39. — [3] Ehrle, *Die päpstl. Encycl.* etc. p. 316 (no 240). A Oxford, le couvent des Mineurs voit se constituer un parti de scotistes et d'occamistes. D'Argentré, *op. cit.*, I, 342.

une situation prépondérante. Non seulement les prohibitions officielles n'empêchérent pas J. Buridan de propager l'occamisme, mais on voit que deux ans après la lettre de Clément VI, le 5 août 1348, recteur et procurateurs sont d'accord pour lui donner une marque non équivoque de confiance et de sympathie : nouvelle preuve, ce semble, que la Faculté des arts songeait moins à bannir l'occamisme qu'à réprimer certains abus dont se rendait coupable un groupe de disciples dissidents. Il est faux que J. Buridan ait enseigné à l'Université de Vienne, fondée en 1365, et qu'il ait été chassé de Paris avec Marsile d'Inghen. Ses rapports avec Jeanne de Navarre sont aussi du domaine de la légende [1]). Il mourut après 1350, laissant une *Summa de dialectica*, un *Compendium logicae*, et des commentaires sur la physique, la métaphysique, l'éthique et la politique d'Aristote, le traité de l'âme et les *Parva Naturalia*.

C'est au problème de la liberté que Buridan consacre ses meilleures recherches. On sait qu'il est partisan du déterminisme psychologique. Tout bien que l'intelligence nous propose exerce sur le vouloir, indéterminé de sa nature, un attrait naturel, et si nous nous abandonnions à cette *complacentia*, nous choisirions nécessairement entre deux biens, celui qui nous apparaîtrait le meilleur. Mais la *liberté* que possède le vouloir lui permet de suspendre son choix, et d'imposer à la raison un nouvel examen des alternatives en présence. Notre détermination sera morale, si nous prenons pour norme de cette comparaison la fin de notre nature, l'*ordinatio finalis*. Libre à la volonté de multiplier ses sursis ; mais, quand finalement elle aura accepté sans appel le jugement de la raison, elle choisira nécessairement le bien qui lui apparaîtra le meilleur : c'est là pour Buridan l'essence même de la liberté morale [2]). Cette conclusion rappelle singulièrement la balance de Leibniz et son impassibilité, quand deux poids la sollicitent de part et d'autre. On connaît l'histoire de l'âne, se

[1]) *Chartul.*, II, p. 646, n. — [2]) Nous ne parlons pas de la volition nécessaire du bien en général, que Buridan explique comme les thomistes.

laissant mourir de faim entre deux bottes de foin de quantité et de qualité égales. Elle ne se rencontre pas dans les écrits de Buridan, et ce sont sans doute les contemporains qui l'ont imaginée, pour ridiculiser la théorie. Peut-être aussi Buridan s'en est-il servi dans ses leçons orales, pour montrer la différence entre l'acte libre de l'homme et l'acte nécessité de la bête [1]) : tandis que l'animal obéit fatalement à l'inclination la plus forte, et ne peut sortir d'indécision, si on suppose son appétit sensible au point mort entre deux biens égaux, l'homme trouve dans la réflexion le moyen de découvrir finalement le bien le meilleur et de s'y rallier.

En occamiste convaincu, Buridan nie toute distinction entre les diverses facultés de l'âme. *Voluntas est intellectus et intellectus est voluntas* [2]). Cependant l'opération cognitive a le pas sur le vouloir, et c'est elle qui joue le rôle prépondérant dans la vie morale.

382. Marsile d'Inghen et Pierre d'Ailly. — Ces deux philosophes sont les chefs de l'occamisme pendant la seconde moité du XIV[e] s.

MARSILE D'INGHEN († 1396) acquit une haute situation à l'Université de Paris où, pendant plusieurs années, il propagea les idées de G. d'Occam [3]). Si nombreux étaient les auditeurs qui accouraient à ses leçons, quand il était *magister regens* dans la Faculté des arts, qu'on dut prévoir le cas où ses locaux seraient insuffisants pour les recevoir [4]). Il fut recteur en 1367 et 1371, et intervint dans toutes les affaires importantes de l'Université et notamment dans celles du schisme. La situation troublée de l'Université inspira peut-être son départ de Paris (vers 1379). Il se rendit à Heidelberg où il devint l'âme de la jeune Université. Il fut son premier recteur en 1386. Ses *questiones supra IV lib. Sentent.* constituent son principal ouvrage.

PIERRE D'AILLY, surnommé *Aquila Franciae*, naquit à Com-

[1]) C'est l'explication que donne SIEBECK, *op. cit.*, p. 204. — [2]) *In Eth. Arist.*, l. 10, q. 1, fol. 204, édit. Paris, 1513. — [3]) *Chartul.*, III, 93, 555. — [4]) *Auctarium Chartul.*, etc., I, p. XXXIII.

piègne en 1350, étudia la théologie au collège de Navarre à Paris (1372), fut promu au doctorat en 1380, devint successivement chancelier de l'Université (1389), évêque de Puy et de Cambrai, et cardinal (1411). Il mourut en 1425. Ses nombreux ouvrages, parmi lesquels on note des commentaires sur le *livre des Sentences* et un traité *de anima*, révèlent en lui un fidèle disciple de G. d'Occam. P. d'Ailly se rattache aussi au mysticisme (394).

383. Autres partisans de l'occamisme. — Parmi les autres terministes, citons HENRI DE HESSE (Henricus Heynbuch de Hessia (1325-1397), qui vers 1385 joua un rôle important à l'Université de Vienne; ALBERT DE SAXE (de Saxonia de Halberstadt † 1390), qui enseigna à Paris en 1350/60 et à Vienne, et fit grand étalage de la logique terministe [1]) ; NICOLAS D'ORESME, maître en théologie en 1362, évêque de Lisieux en 1377, mort en 1382 ; JOHANNES DORP, de Leyde, qui après avoir enseigné à Paris à la fin du XIV[e] et au commencement du XV[e] s., se rendit à Cologne où il propagea l'occamisme et publia des commentaires sur les œuvres de Buridan. Henri de Hesse et Nicolas d'Oresme occupent aussi une place dans l'histoire des théories économiques du XIV[e] s., l'un par son *Tractatus de contractibus et origine censuum*, l'autre par un important traité des monnaies [2]).

384. Sources et Bibliographie. — Ed. des traités logiques de Buridan en 1487 (Paris) et 1489 (Venise); de ses comment. en 1489, 1500, 1516, 1518 (Paris) et Oxford (1637 et 1640). — SIEBECK, *op. cit.*, pp. 199 et suiv. (n° 336) et *Beiträge z. Entstehungsgeschichte d. neueren Psychol.* Progr. Giessen, 1891 ; DE WULF, *Hist. phil. scol. Pays-Bas*, p. 293. Ed. des Comment. sur Sent. de P. d'Ailly, Strasbourg 1490. HARTMANN, E., *Die sinnliche Wahrnehmung nach P. d'Ailly* (Philosoph. Jahrb., 1903, pp. 36 et 139). Bonne étude. Montre bien que d'Ailly ne rejette que la fausse théorie des species. Sur le rôle théologique de P. d'Ailly et son intervention au concile de Constance, v. SALEMBIER, ds Dict. Théol. Cathol. t. I, 642 (1900). Les traités d'Albert de Saxe sont édités en 1497 à Venise, les *Quaestiones* sur log. d'Occam ds l'Expositio aurea de G. d'Occam. V. MEUNIER, *Essai sur la vie et les ouvrages de N. d'Oresme* (Paris, 1857) et JOURDAIN, *N. d'Oresme et les astrologues de la cour de Charles V* (Excurs. etc.).

[1]) Auteur d'un traité de Logique, de *Quaestiones* sur la Logique de G. d'Occam, sur les seconds analytiques; de *Sophismata*. PRANTL, IV, 60. — [2]) BRANTS, *op. cit.*, p. 20.

ART. III. — L'ÉCOLE SCOTISTE.

385. **Caractères généraux.** — Duns Scot a toutes les qualités du chef d'école ; sa philosophie est organique, ses innovations se tiennent et se coordonnent. Autour de sa doctrine se groupera la fraction la plus importante de l'ordre franciscain. On l'appellera fièrement *doctor ordinis*, mais il n'est pas possible de préciser quand eut lieu cette proclamation officielle [1]) et, jusqu'au milieu du XIVe s., on prêtera peu d'attention aux grands docteurs qui ont fixé les premières traditions franciscaines.

Au surplus, les disciples ont renchéri sur le maître. Ils ont outré son formalisme et multiplié ses abstractions. Par contrecoup, leur langue s'est embarrassée ainsi que leur méthode, et ils ont contribué autant que les terministes à la décadence des procédés scolastiques. Pour cette double raison, il importe de distinguer entre la philosophie de Scot et le scotisme.

386. **Principaux scotistes.** — FRANÇOIS DE MAYRONIS († 1325) est le premier et le plus coupable peut-être de ces disciples maladroits, qui emcombrent de réalités chimériques et subtiles la métaphysique de D. Scot et soulèvent les attaques des thomistes et des occamistes ; il fut le plus significatif parmi les successeurs immédiats de Scot et, par l'exagération des principes de son maître, mérita le titre de *Magister acutus abstractionum* [2]). Après lui, on peut citer, parmi les principaux scotistes du XIVe s., les franciscains ANTONIO ANDREAE, le docteur dulcifluus († vers 1320), JEAN CANONICUS (vers 1320), JEAN DE LA RIVE, GÉRARD ODO, JEAN DE BASSOLES, un des disciples préférés de Duns Scot, JOHN DUMBLETON, NICOLAS DE LIRE († vers 1349). Le clerc séculier GALTERUS BURLAEUS (Walter Burleigh, 1275 — après 1342), surnommé *doctor planus et perspicuus*, défendit dans ses commentaires d'Aristote un réalisme qui a des points d'attache avec la doctrine de S. Thomas. Il serait

[1]) EHRLE, *Die päpstl. Encycl.* etc., p. 292, n. 1. — [2]) L'actus Sorbonicus dont il serait le promoteur est une légende. *Chartul.* II, 273.

l'auteur d'une série de *Tractatus philosophici* souvent attribués à S. Bonaventure [1]).

Quant à ALEXANDRE D'ALEXANDRIE († 1314), auteur de commentaires sur la *Métaphysique*, il professe le pur scotisme ; et l'on peut en dire autant de LYCHETUS DE BRESCIA qui commente l'*Opus oxoniense* à la fin du XIVe s., et de NICOLAS DE ORBELLIS († 1455), dont le commentaire des sentences fut adopté comme manuel classique par les écoles franciscaines au XVe siècle.

L'école scotiste ne prit jamais la même extension que ses puissantes rivales [2]).

ART. IV. — L'ÉCOLE THOMISTE.

387. Le thomisme au XIVe s. — Le thomisme resta la meilleure part de la scolastique au XIVe et au XVe s. S. Thomas avait été élevé sur les autels, les prohibitions portées contre quelques points de sa doctrine étaient retirées, et G. d'Occam lui-même les avait taxées d'arbitraires.

Les Cisterciens et les Carmes fournissent au thomisme de nombreux prosélytes pendant les XIVe et XVe s. Parmi ces derniers, le prieur général GÉRARD DE BOLOGNE († 1317) est l'adversaire déclaré des formalités scotistes.

JEAN DUMBLETON D'OXFORD (vers 1320), RAOUL LE BRETON (1re moitié du XIVe s.), le sorbonniste JEAN DE POUILLI (1re moitié du XIVe s.) sont des aristotéliciens libres, qui souscrivent au réalisme modéré.

Mais la masse des thomistes et les hommes de combat se rencontrent dans l'ordre des Frères-Prêcheurs. Les Dominicains du commencement du XIVe s. sont plus remarquables que leurs pré-

[1]) *Dissert. de scriptis seraph. doctoris*, ds t. X de l'édit. Quaracchi, p. 26. — [2]) Parmi ceux qui perpétuent l'étude de S. Bonaventure, citons au XVe s. le franciscain BERTRAMUS DE ALEN, qui écrit une *explanatio* de l' « Itinerarium mentis in Deum » sous le titre « Liber de investigatione creatoris per creaturam ». *Ibid.*, p. 11 et t. V, p. XXVI.

décesseurs immédiats, formés cependant aux leçons mêmes du maître. Parmi les plus ardents adversaires de Duns Scot, on peut compter HERVÉ DE NÉDELLEC, JEAN DE NAPLES († 1330), PIERRE DE PALUDE († 1344). Hervé de Nédellec, général de l'ordre en 1318, mort en 1323, mériterait d'être mieux connu. Il est l'auteur de Commentaires sur les Sentences, de *Quodlibet*, et de divers traités contre Henri de Gand [1]). DURAND D'AURILLAC († 1380), qu'on nomme aussi Durandellus, écrit un traité pour réfuter les doctrines par lesquelles son homonyme, Durand de S. Pourçain, se sépare de S. Thomas [2]).

Coup sur coup, les chapitres généraux de l'ordre renouvellent les obligations solennelles portées en 1278 et 1279. Avec un légitime orgueil on impose les doctrines du grand philosophe qu'un décret épiscopal de 1323 n'avait pas craint d'appeler « ecclesiae lumen praefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, Universitatis Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vitae, famae et doctrinae velut stella splendida et matutina refulgens » [3]). Le plus souvent, ces statuts chapitraux, ordonnant à l'ordre entier de se conformer aux doctrines de S. Thomas, étaient décrétés pour ramener au thomisme quelque frère prêcheur, dont la défection faisait scandale. C'est ainsi que le statut du chapitre général de Bologne de 1315 coïncide avec un blâme infligé la même année par le chapitre provincial d'Aretium au frère UBERTUS GUIDI [4]). De même, le chapitre général de Brives, en 1346, ne réitère l'obligation de suivre S. Thomas que parce que plusieurs Dominicains, à Paris et ailleurs, s'étaient

[1]) D'après le catalogue publié par DENIFLE, *Quellen* etc., p. 228. Les quodlibets comprennent un traité *de formis*. De plus, Ehrle signale de Hervé deux autres traités « de formis ». *Alemannus* etc., t. III, 2, p. IX (v. p. 1.). Des manuscrits contenant la *reportatio* de divers Quodlibets de G. de Fontaines l'attribuent soit à Hervé de Nédellec, soit à Henri le Teutonique des Ermites de S. Augustin. DE WULF, *Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de G. de Fontaines*, pp. 65 et 66. Hervé n'est probablement pas l'auteur de la *Totius logicae Summa* faussement attribuée à S. Thomas et où on a voulu voir son œuvre. — [2]) Dans le catalogue des œuvres dominicaines publié par Denifle, relevons aussi divers traités de logique de ALBERT D'ERFORT (avant 1400) et de GRATIADEUS ESCULANUS (vers 1341). — [3]) *Chartul.*, I, 280 et 281. — [4]) *Chartul.*, II, 173 et 174.

laissé entraîner dans le mouvement antithomiste des partisans d'Occam (Chap. III, § 3) [1].

388. Le thomisme au XVe s. Capreolus. Antonin de Florence. — Parmi les dominicains du XVe s. qui défendirent avec éclat le drapeau du thomisme, Capreolus est le plus connu. JEAN CAPREOLUS, né vers 1380 à Rodez, où il reçut sa première instruction et apprit à aimer S. Thomas, acheva ses études à Paris (vers 1409), se rendit ensuite à Toulouse, et finalement à Rodez jusqu'à sa mort en 1444. C'est au couvent de Rodez qu'il termina (vers 1432) le monumental ouvrage *Libri Defensionum* qui lui valut le titre de *Princeps thomistarum*. L'unique but qu'il poursuit — c'est lui-même qui parle — est de reproduire et de mettre en valeur les opinions de S. Thomas, et de les défendre contre les objections « d'Aureolus, de Scot, de Durand, de Jean de la Rive, de Henri de Gand, de Warron, d'Adam et d'autres adversaires de S. Thomas » [2]. Aussi le traité de Capreolus constitue un répertoire documenté de la doctrine thomiste, mise en regard du scotisme et de l'occamisme, et on peut dire une encyclopédie des controverses scolastiques des deux derniers siècles. Malheureusement, l'œuvre de Capreolus est déjà marquée au coin de certains défauts de méthode de la scolastique décadente.

ANTONIN DE FLORENCE (1389-1459) se fit dominicain en 1406 et devint évêque de Florence en 1446. Son œuvre principale, une *Summa theologica*, aborde d'importantes questions de droit social (p. ex. la richesse, les facteurs de la production, la valeur, le prix, la monnaie, la propriété, le contrat de travail), politique (p. ex. la *prudentia regnativa, de dominis temporalibus*, le droit de guerre) et familial (p. ex. l'éducation). L'auteur les traite avant tout au point de vue de la morale générale ; toutefois il fournit de précieuses données pour l'histoire des théories économiques et sociales du XIVe et du XVe s. Thomiste convaincu (il dit de S. Thomas dans son Prologue : quem omnibus propono),

[1]) *Chartul.*, 591 et 592. — [2]) Prooemium.

Antonin de Florence a su appliquer à des domaines nouveaux les principes posés par le maître.

389. Denys le Chartreux. Gerson. — Écrivain mystique de grand renom, DENYS LE CHARTREUX peut être rangé parmi les thomistes, et il est le philosophe scolastique le plus remarquable des Pays-Bas au XV[e] s. Né à Ryckel (Limbourg) en 1402, il reçut sa première éducation à St-Trond, conquit le titre de maître ès arts à l'Université de Cologne, entra dans la chartreuse de Ruremonde en 1423, et mourut en 1471.

Les commentaires sur les sentences et sur le *de consolatione* de Boèce, la *Summa fidei catholicae*, le *Compendium philosophicum* et *theologicum*, le *Dialogion de fide catholica* sont ses principales productions philosophico-théologiques. Elles constituent de vrais manuels scolastiques, sobres et précis, où l'auteur a, de parti pris, évité les controverses subtiles qui encombraient la scolastique de son temps [1]). Denys est un disciple fervent de S. Thomas; on peut s'en convaincre, en jetant un coup d'œil sur la *Summa fidei orthodoxae* (L. I-III), que lui-même appelle *medulla operum S. Thomae*, et dans laquelle il suit pas à pas les matières traitées par la *Somme théologique* de S. Thomas. Sur quelques points spéciaux cependant, il s'écarte de la doctrine thomiste ; c'est ainsi que dans son commentaire du livre des sentences, il avertit qu'il a changé d'avis sur la question des rapports de l'essence et de l'existence, et qu'après avoir défendu la distinction réelle dans sa thèse magistrale à Cologne, il s'est rangé depuis contre cette opinion.

Il semble qu'il faille aussi rattacher au thomisme du XV[e] s. un autre mystique dont l'œuvre philosophique est peu connue et qu'on range parfois parmi les terministes : JEAN GERSON (394), chancelier de Paris. Placé au cœur des mêlées philosophiques, Gerson n'eût pu se désintéresser des débats entre scolastiques. Dans deux ouvrages, *Centilogium de conceptibus*, *de modis significandi*, et le *de concordantia metaphysicae cum logica*, il

[1]) « Impertinentes subtilitates vitare propono. » *In psalmos*, Procemium.

mène campagne contre le formalisme scotiste qu'il suspecte de panthéisme.

390. **Sources et Bibliographie.** — *Quolibeta undecim,* etc. de Hervé de Nédellec, Venise, 1513. Contient aussi d'autres traités de Hervé : *de beatitudine, de verbo, de eternitate mundi, de materia celi, de relationibus, de unitate formarum, de virtutibus, de motu angeli,* édit. rare. Une partie du *de unitate formarum,* que les anciens éditeurs d'Alemannus (v. p. l.) attribuaient à S. Thomas, et qui est contenue in extenso ds l'édit. de 1513, est réimprimée par EHRLE, en appendices aux œuvres d'*Alemannus,* t. III, p. 523-582 (Paris, 1894). Lire Prolégomènes de Pars 2. — Édit. des œuvres de Capreolus en 1483, 1514, 1519. Nouv. édit. des *Defensiones theologicae,* par PABAN et PÈGUES, Tours. Cinq vol. ont paru de 1900 à 1904 ; PÈGUES, *La biographie de J. Capréolus* (R. Thomiste, juillet 1899).— Édit. de la *Summa theologica* d'Antonin de Florence, en 1480, 1741, etc. ; ILGNER, *Die Volkswirtschafl. Anschauungen Antonins v. Florenz* (Paderborn, 1904). Bon. — Nouv. édit. des œuvres complètes de Denys le Chartreux par dom BARET, commencée en 1896 à la Chartreuse N.-D. Prés à Montreuil, achevée à Tournai. T. 15 et 16 : Comment. sur Pseudo-Denys, t. 17 et 18 : « Summa fidei orthodoxae et dialogon de fide », t. 19 à 24 : Comment. sur les sentences, le t. 27 est publié en 1904 ; A. MOUGEL, *Dionysius der Karthaeuser (1402-1471), sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke,* Mulheim, 1898. A Montreuil ont paru également de 1887-1901 en 8 vol. : *Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429* de LE COUTEULX. — Édit. des œuvres de Gerson à Cologne 1483, Strasbourg, 1488-1502, Paris, 1521 et 1606, Anvers, 1706. Sur Gerson, n° **395**.

ART. V. — L'ÉCOLE ÉGYDIENNE.

391. **L'école Egydienne.** — Bien qu'apparentée au thomisme, il y eut, au XIVe s., une école égydienne propre (**321**). Elle se recruta dans l'ordre des augustins, et perpétua fidèlement les doctrines éclectiques inaugurées par Gilles de Rome. Ses principaux représentants sont, outre JACOB CAPOCCI (**321**), GÉRARD DE SIENNE, AUGUSTINUS TRIUMPHUS d'Ancône († 1328) et surtout THOMAS DE STRASBOURG (prieur général en 1345, mort en 1357) auteur de Commentaires sur les Sentences.

GRÉGOIRE DE RIMINI († 1358), successeur de Thomas de Strasbourg, dont on possède des Commentaires sur les Sentences, provoqua dans l'ordre une scission doctrinale. Sa philosophie se rapproche surtout de celle de G. d'Occam (connaissance intuitive et directe de l'individuel ; conceptualisme ; absence de distinction entre l'âme et ses facultés ; composition hylémor-

phique de toute créature ; doutes sur la force probante des arguments qui démontrent la causalité créatrice de Dieu, etc.).

Grégoire de Rimini eut ses partisans ; mais à partir du milieu du XVe s., l'unité doctrinale se rétablit dans l'ordre. C'est principalement en Italie que l'école égydienne recruta ses philosophes et ses théologiens.

392. **Bibliographie.** — OSSINGER, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768. Sur Grégoire de Rimini, v. WERNER, *op. cit.* (n° 325).

ART. VI. — LE MYSTICISME ORTHODOXE

393. Caractères généraux du mysticisme aux XIVe et XVe s. — Le XIVe et le XVe s. furent témoins d'une vive recrudescence de la vie mystique. La stérilité des controverses d'écoles et les erreurs auxquelles elles avaient entraîné plus d'un théologien (Chap. III, § 3) éloignèrent certains esprits de la spéculation, et par contre-coup décidèrent de leurs préférences pour la vie contemplative. L'auteur de l'*Imitation de J.-C.* traduit bien ce sentiment d'âme, quand il écrit au début de son livre : « Qu'avons-nous à faire de ces disputes de l'école sur le genre et sur l'espèce ? » (I, 3)

En même temps, les couches populaires furent travaillées par des associations puissantes qui répandirent le mysticisme dans les foules ; le caractère populaire du mysticisme pendant cette période se reflète dans ce fait, que les écrivains rédigent la plupart de leurs œuvres mystiques en langue vulgaire.

Suivant qu'ils respectent ou non la distinction essentielle de Dieu et de la créature, ils se meuvent dans une sphère d'idées conformes ou non à la philosophie scolastique. Les mystiques orthodoxes l'emportent en nombre et en valeur. Parmi eux les plus connus sont Ruysbroeck, Gerson, Pierre d'Ailly et Denys le Chartreux. Leurs noms appartiennent proprement à l'histoire de la théologie mystique, mais intéressent aussi l'histoire de la philosophie (201).

394. Principaux écrivains mystiques. — JEAN RUYSBROECK (1293-1381) l'Admirable, chapelain de Ste-Gudule à Bruxelles, se retira au couvent des Augustins de Groenendael où il s'adonna à la contemplation jusqu'à sa mort. Ruysbroeck combattit le faux mysticisme représenté dans le Hainaut par les Porrettistes et les sectateurs de Blommardine (401). Malgré les accusations de Gerson, la vie mystique décrite et aimée par Ruysbroeck — cette « union fertile » de l'âme avec Dieu, qui se renouvelle sans cesse par l'amour, et réside en une « contemplation superessentielle de la Trinité, un sentir impossible à dénommer, une sublime ignorance » — respecte la distinction réelle du Créateur et de la créature. Ruysbroeck exerça une influence déterminante sur GÉRARD GROOT (1340-1384), le fondateur des Frères de la vie commune. C'est dans une de ces communautés, à Deventer, qu'on rencontre THOMAS A KEMPIS (1380-1471).

Vingt ans plus tard, JEAN GERSON (Johannes Arnaudi de Gersonio 1364-1429) fut en France ce que Ruysbroeck était dans les Pays-Bas — avec, en plus, la célébrité et le prestige qu'assurait au mystique français sa haute situation sociale. Gerson suivit les leçons de Pierre d'Ailly dans la Faculté des arts, étudia la théologie à partir de 1381, et devint chancelier de l'Université en 1395. Deux ans après, à une époque où il faisait de S. Bonaventure son auteur favori, il séjourna à Bruges, le pays de Ruysbroeck, des Boghards, et des Frères de la vie commune. Ces circonstances achevèrent de le gagner au mysticisme, qu'il mit tout entier au service de l'Église (doctor christianissimus). De 1401 à 1407, on le retrouve dans l'enseignement à Paris ; plus tard, il prit une part active aux affaires du schisme; mais à partir de 1419, des différends politiques l'obligèrent à s'éloigner de Paris. Dans sa retraite de Lyon, où il mourut, il composa un grand nombre d'ouvrages mystiques, dont les principaux sont : *Considerationes de theologia mystica speculativa, de theologia mystica practica.* — *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae.* — Gerson y décrit le ravissement surnaturel de l'âme par

l'amour divin. Dans cette délectation extatique, les fonctions inférieures de l'être font silence, mais Gerson s'applique minutieusement à différencier cet épanchement de la créature dans le Créateur d'avec l'union panthéiste qu'il condamne sous toutes ses formes. (Cf. 389)

La mystique de Gerson s'inspire de S. Bonaventure ; l'occamiste PIERRE D'AILLY, au contraire, dans son *Speculum considerationis* et son *Compendium contemplationis*, décrit les stades de la contemplation mystique d'après Richard de S. Victor (p. 231).

DENYS LE CHARTREUX, dans ses nombreux ouvrages, embrasse tous les départements de l'exégèse, de la philosophie, de la théologie et de la mystique. Ces diverses sciences s'étagent à ses yeux, et convergent toutes vers les illuminations de la vie contemplative. En mystique, Denys se réclame du pseudo-Denys l'aréopagite et de Ruysbroeck. Toute connaissance spéculative sert de préambule aux actes de la vie intérieure. L'écrivain chartreux décrit les suavités de l'extase et la voie qui y mène, dans ses commentaires du pseudo-Denys et dans ses traités *de oratione, de meditatione, de contemplatione, de donis Spiritus sancti,* etc. Il a mérité d'être surnommé le *doctor exstaticus*. (Cf. 389)

395. **Sources et Bibliographie.** — Les œuvres de Ruysbroeck, écrites en flamand, furent traduites notamment par GÉRARD GROOT, son disciple, et par SURIUS. Les principales sont : *L'ornement des noces spirituelles,* qui passe pour son chef-d'œuvre, *le traité de la foi chrétienne, le tabernacle spirituel, les sept clôtures, des sept degrés d'amour.* V. les édit. des œuvres de Ruysbroeck ds AUGER, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge,* Bruxelles, 1892. Bonne étude sur sa mystique. — Opera Gersonii éd. 1483, 1488 etc., 1706 (Anvers). Sur Denys le Chartreux, v. n° 390.

CHAPITRE TROISIÈME.

L'ANTISCOLASTIQUE.

396. Formes de l'antiscolastique pendant cette période. — C'est toujours l'averroïsme qui reste le plus terrible rival de la scolastique au XIV[e] et au XV[e] s. (§ 1). A côté se déve-

loppent quelques formes de mysticisme hétérodoxe, sans grande portée scientifique (§ 2). De plus, on voit apparaître certains systèmes parasitaires, qui, pour n'avoir pas une influence bien durable, n'en sont pas moins symptomatiques (§ 3). Sur plus d'un point de doctrine, leur parenté avec l'averroïsme n'est pas méconnaissable.

§ 1. — *L'averroïsme latin.*

397. **L'averroïsme à Paris.** — Malgré les décrets de l'autorité, malgré les combats que renouvelle contre lui chaque génération de docteurs, l'averroïsme voit croître le nombre de ses partisans. Il a pour chefs des hommes de valeur et d'audace. Certains disciples de G. d'Occam suivent son drapeau : pour accueillir la théorie des deux vérités, ils n'avaient, en effet, qu'un pas à franchir, et l'on comprend qu'ils ne surent pas toujours se défendre d'une erreur que le système occamiste rendait facile.

398. **Jean de Jandun ou Jean de Gand.** — Le régent incontesté de l'averroïsme parisien, au XIVe s. est JEAN DE JANDUN ou Jean de Gand *(de Genduno, de Ganduno* [1]).

En effet, un doute plane sur l'identité du philosophe qui composa les ouvrages influents attribués à Jean de Jandun. C'est que très longtemps on a confondu Jean de Jandun, *magister artistarum* au Collège de Navarre, puis maître en théologie, auteur du *de Laudibus Parisius* (1323) et du *defensor Pacis*, que ses théories politiques forcèrent à chercher refuge, en compagnie de Marsile de Padoue, à la cour de Louis de Bavière [2]).

— avec Jean de Gand *(de Gandavo)*, un paisible théologien de Paris, curé de Kieldrecht et chanoine de Paris. En 1303, Jean de Gand enseigne la théologie à Paris, tandis que, en 1316, Jean de Jandun n'a pas encore franchi la maîtrise ès arts.

[1]) On trouve les deux formes dans les manuscrits. » — [2]) A la cour de L. de Bavière, ils rédigèrent contre le pape Jean XXII, le *Defensor Pacis* (1327), condamné l'année même de sa publication. D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, 397, signale, à l'année 1376 : « adversus errores Marsilii de Padua et J. de Janduno in Gallicum sermonem translatos ».

De ces deux hommes quel est le leader averroïste ? La question est douteuse. On peut trouver un argument en faveur de Jean de Jandun dans ce fait, qu'étant à Paris, il reçut par l'intermédiaire de Marsile de Padoue et expliqua dans ses leçons un traité *(Expositio Problematum Aristot.)* de l'averroïste italien Petri d'Abano. Quoi qu'il en soit, les commentaires sur le *de anima,* le *de coelo et mundo,* la *métaphysique* et la *physique* d'Aristote, l'*expositio* et le commentaire du *sermo de substantia orbis* d'Averroès [1]) sont des pierres d'un même édifice, taillées par le même homme d'œuvres. L'averroïsme y apparaît caractérisé. On y rencontre à chaque page cet *ipsedixitisme* aveugle qui enlève aux œuvres averroïstes tout mérite d'originalité. J. de Jandun dit de lui-même qu'il est le singe d'Aristote et d'Averroès [2]), et qu'il imite imparfaitement l'œuvre parfaite laissée par ces deux génies ; il jette un blâme sur quiconque oserait relever des contradictions chez le Commentateur. J. de Jandun commente plantureusement les principales doctrines de l'averroïsme latin (339) : il démontre l'éternité du monde et du mouvement [3]), la réalisation nécessaire des possibles [4]), l'absence de tout mal dans les êtres éternels [5]), l'impossibilité pour Dieu de créer les êtres et de connaître autre chose que lui-même [6]). En psychologie, il professe l'isolement, l'unité et l'éternité de l'intellect humain : *Unus substantialiter est omnium intellectus, non plurificabilis seu multiplicabilis ad corporum multiplicationem...* [7]). L'âme intellective, dès lors, ne peut être la forme unique du composé humain, elle est réellement distincte de l'âme sensible [8]) ; et, bien que cette façon d'expli-

[1]) Nous n'avons pu contrôler en ce qui concerne les *Quodlibeta* inscrits sous le nom de Jean de Jandun. L'auteur du commentaire *de anima* renvoie incidemment à plusieurs autres écrits, sortis de sa plume : *quaestiones de formatione foetus, quaestiones de gradibus et pluralitate formarum, tractatus de specie intelligibili, duo tractatus de sensu agente.* Il nous apprend également que l'un de ces traités « de sensu agente » fut son premier ouvrage. — [2]) Comm. sur la *Metaphys.* (Venise, 1525), f. 84. — [3]) Totum mundum ingenitum secundum totum necesse est esse, *de coelo et mundo,* l. 1, q. 29. ; *Phys.* l. 8, q. 3. — [4]) *Metaph.* l. 9, q. 5. : « Utrum aliquid sit possibile in rerum natura quod nunquam erit ». Le philosophe répond négativement. — [5]) *Ibid.,* l. 9, q. 12. — [6]) *Ibid.,* f. 142, c. 3. — [7]) *De anima,* l.3, q. 7. — [8]) « Anima sensitiva et intellectiva sunt diversae sub-

quer la constitution de notre être crée au philosophe de nombreux embarras, néanmoins il déclare sa doctrine plus satisfaisante que la théorie scolastique [1]). En morale, Jean de Jandun confond le libre et le volontaire, pour mieux défendre le déterminisme psychologique : « Liberum arbitrium est quod est gratia sui... ergo liberum habet illud quod est gratia sui, licet ex necessitate agat » [2]). Voilà, certes, une antiscolastique caractérisée. Non moins significative est l'attitude du chrétien cherchant à abriter sa foi compromise. Bien que je tienne pour vraies devant ma raison, toutes les doctrines de l'averroïsme, nous dit Jean de Jandun, je les considère pour fausses devant ma religion. Suivant la parole de S. Augustin, là gît le mérite de la foi. « Ibi cessat meritum, ubi ratio praebet experimentum. » Et pour comble : La toute-puissance miraculeuse de Dieu ne connaît pas de limites, pas même celle de l'impossible. « Responderem breviter concedendo tamquam possibilia apud Deum omnia ad quae illae rationes deducunt tamquam impossibilia » [3]). Cette trouvaille le met fort à l'aise et lui donne l'illusion de concilier deux choses inconciliables [4]).

Après cela, que Jean de Jandun ou Jean de Gand s'ingénie à rabattre de la réputation de S. Thomas que l'Université de Paris tenait en si haute estime, il n'y a là rien qui doive nous surprendre. Non sans dédain, l'averroïste dénigre les commentaires de cet exégète *qui putatur fuisse melior inter latinos* et il conclut : *Sed re vera salva reverentia hujus hominis, ipse inaniter laborat contra commentatorem sicut et in aliis philosophicis in quibus ei*

stantiae et formae », *ibid.*, l. 3, q. 12. — [1]) « Quamvis igitur difficile sit intelligere quomodo ex materia et forma subsistente, non inhaerente, fiat unum, tamen multo difficilius est hoc intelligere de anima intellectiva et humano corpore secundum positionem catholicam quam secundum positionem commentatoris. *Ibid.*, f. 65. » — [2]) *De coelo et mundo*, f. 22 — [3]) *De anima*, fol. 66, c. 1. — [4]) « Quod si alicui primo adspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari, quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecumque ratio humanitus inventa, » *de anima*, f. 60, c. 1. Et dans la *Metaph.*, f. 13, c. 1 : « Credo melius esse quoad salutem animarum nostrarum assentire et simpliciter credere, quam rationibus sophisticis ea probare et rationes ex sensibus electas debiliter et minus evidenter annotare. »

objicit... Dico quod ego non credo ei in hoc, sicut nec in aliis conclusionibus philosophicis in quibus contradicit commentatori[1]).

Au demeurant, Jean de Jandun est un des chefs de l'école, et lui-même cite, à maints endroits de ses livres, telles monographies de ses « socii » sur des questions spéciales de la doctrine averroïste.

399. **L'averroïsme en Italie.** — A partir du milieu du XIVe s. — et jusqu'au XVIIe s., — le nord de l'Italie et principalement l'Université de Padoue devint un foyer intense d'averroïsme. On peut dire que l'Université de Padoue est tributaire des idées de Jean de Jandun, dont elle se reconnut d'ailleurs l'obligée reconnaissante. L'école averroïste y fut fondée par le médecin PETRI D'ABANO († 1316), illustrée par le servite URBAIN DE BOLOGNE († 1405), NICOLETTO VERNIA (vers 1500), l'ermite PAUL DE VENISE († 1429) et GAETAN DE THIENE (Cajetanus Thienaeus). Les *Summulae Logicae* de Paul de Venise furent adoptées comme manuel classique à Padoue, par décret de 1496.

Mais de moins en moins on prend souci de sauver ce semblant d'accord entre la philosophie et la théologie. La Renaissance donne à l'averroïsme une signification indépendante et l'affranchit de tout rapport avec le dogme chrétien.

400. **Sources et Bibliographie.** Édit. des Comment. de Jean de Jandun à Venise 1552. Sur ce philos. V. WERNER, *Der Averroismus in d. christl. peripatet. Psychol. d. späteren Mittelalters* (Wien, 1881). Les particularités de l'averroïsme de J. de Jandun nous ont été communiquées par M. Pelzer, qui publiera une dissertation sur ce sujet. — Sur l'averroïsme italien : WERNER, *Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik*, I, Abschnitt 3 ; et un ouvrage récent de SANTI FERRARI, *Pietro d'Abano*, que nous n'avons pu consulter.

§ 2. — *Le mysticisme hétérodoxe.*

401. **Caractères généraux.** — Bon nombre des grandes associations mystiques qui s'étaient multipliées au XIVe et au XVe s. ne tardèrent pas à s'inspirer d'un esprit hostile au catho-

[1]) *Physique*, f. 96, c. 4 ; 97, c. 2.

licisme ; elles mirent en avant des doctrines hérétodoxes et préparèrent ainsi la voie à la Réforme. L'effusion panthéiste de l'âme et de Dieu était leur thème favori. C'est ainsi que MARGUERITE PORRETTE édita un livre condamné par les théologiens de Paris, et dans lequel elle enseignait « quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet dare naturae quidquid appetit vel desiderat » [1]). On retrouve les mêmes doctrines chez BLOMMARDINE.

Le mysticisme hétérodoxe s'adressait davantage à des hommes de vie pratique qu'à des savants : il nous a suffi de signaler ses tendances [2]).

§ 3. — *Diverses autres formes de l'antiscolastique.*

402. Leur origine. — Le système de G. d'Occam contient en germe plusieurs doctrines antiscolastiques. G. d'Occam ne les a jamais formulées. Mais à peine disparaît-il de la scène universitaire, que des artistes et des théologiens, formés à l'enseignement nouveau, renchérissent sur ses affirmations, au point de dénaturer ses conclusions. C'est ainsi que la théorie du signe et du terminisme sert de prétexte, chez quelques esprits exagérés, au subjectivisme le plus radical : nous connaissons de façon directe le signe mental, mais non la chose signifiée. — On abuse plus encore de la *méthode* logico-grammaticale de G. d'Occam ; en appliquant aux matières philosophiques et théologiques les règles subtiles que l'on énonçait sur les *proprietates terminorum*, les *consequentiae*, les *obligatoria*, les *insolubilia* [3]), on aboutit à des conclusions paradoxales ou fausses, dont nous citerons plus loin quelques spécimens. Ce sont ces doctrines hardies de quelques occamistes qui ont inspiré, croyons-nous, les prohibitions de 1339 à 1346, et c'est bien pendant cette décade que nous rencontrons à l'Université de Paris les plus audacieux novateurs.

[1]) *Chartul.* II, 143. — [2]) Cf. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe s.*, Chap. III et IV. — [3]) Cfr. PRANTL, *op. cit.*, I et suiv.

Mais il n'y pas que des influences occamistes dans leurs doctrines. On y découvre des éléments nombreux et hétérogènes, dont le plus important est le déterminisme théiste et théologique. D'autres théories, dont il n'est pas facile de marquer l'origine, semblent avoir été soutenues dans l'unique but de faire scandale, ou à raison même de leur incohérence, et les promoteurs de ces nouveautés dangereuses manquaient assurément d'une sérieuse culture philosophique.

Le système le plus significatif est le déterminisme de Thomas Bradwardine. Il faut citer aussi les doctrines de Nicolas d'Autrecourt, Jean de Mirecourt, Aegidius de Medonta [1]).

403. **Thomas Bradwardine**, né vers 1290, est une des illustres personnalités de Merton College [2]) et de l'Université d'Oxford, où il fut professeur et procurateur (1325). Plus tard, il devint le chapelain d'Edouard III, en 1346 accompagna le roi dans son voyage triomphal en France, et devint archevêque de Cantorbery en 1349 jusqu'à sa mort la même année. Outre son ouvrage capital et célèbre *De causa Dei, contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses* (entre 1338 et 1346), Bradwardine écrivit des traités de mathématique, des *Comment. sur les Sentences*, une *Summa theologica* ou *scientiarum*, etc.

L'archevêque anglais est un théologien et un philosophe. Bien qu'on retrouve chez lui les influences de Duns Scot et de G. d'Occam ses compatriotes, il a créé en théodicée et en morale un système *original*, qui fit sur son époque une impression profonde. Le Pélagianisme, que Th. Bradwardine se propose de combattre sous ses formes contemporaines, soulève l'important problème de la liberté humaine et de ses rapports avec Dieu. La

[1]) D'ordre purement théologique sont les « opiniones phantasticae » de RICHARD DE LINCOLN, à qui Benoît XIII interdit l'enseignement, et qui ne reçut qu'en 1343, du pape Clément XI la permission de lire à Paris les Sentences ; les théories de JEAN GUYON, condamnées en 1348 *(Chartul.*, II, 541 et 622) ; celles du minorite DENIS FOULLECHAT (1364 et 1369), d'un certain SIMON DE BROSSA ? (vers 1351), de JEAN DE LA CHALEUR, de NICOLAS DE ESPERNACO, de JEAN DE MONTESONO *(Chartul.*, III, 488). — [2]) Fondé à Maldon en 1264, transporté à Oxford en 1274.

question est brûlante *(sciens in flammam terribilem manum mitto)* [1]. Or, pour la résoudre, Bradwardine inaugure un déterminisme théiste, dont voici les idées principielles :

Dieu est science et vouloir infinis. La volonté libre de Dieu est la souveraine maîtresse des essences et des existences dans le monde contingent (Duns Scot, cf. p. 403), elle est la norme de la nature humaine et de la moralité de ses actes. « Non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior ejus voluntate » [2]. Il en résulte, dit le philosophe anglais, que le vouloir divin est la *cause nécessitante, necessitas antecedens,* de toute activité contingente, donc aussi de nos volitions. L'homme n'est libre que dans la mesure où son acte est indépendant de toute chose autre que Dieu : de l'intelligence notamment et des conditions de la sensibilité *(libertas a necessitate naturali ;* Bradwardine réfute le déterminisme psychologique des averroïstes); des agents extérieurs et des corps célestes *(libertas a necessitate fatali) ;* de toute violence extérieure *(l. a necessitate violenta).* La liberté se réduit à un vouloir spontané [3].

En vérité, les restrictions de Bradwardine font sombrer la liberté humaine et avec elle toute la morale scolastique (**304**). Elles conduisent par une autre voie aux théories averroïstes que l'archevêque avait voulu éviter. Vainement il s'évertue à sauvegarder la responsabilité et le mérite moral. Ses principes l'obligeraient à déclarer que Dieu est la cause totale du mal cosmique et du péché, mais il a peur des conséquences et recourt à des subterfuges.

Les adeptes de Bradwardine,— et ils furent nombreux, principalement à Paris où le *Causa Dei* eut un grand retentissement

[1]) Praefatio de Bradwardine. — [2]) *Causa Dei,* I, 21, p. 233 A. — [3]) « Sufficiat homini ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantum modo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus », *ibid.,* III, 9. p. 667 E. — « Nihil ergo est in potestate nostra, nisi secundum quid tantummodo, scilicet subactiva, subexecutiva et subserviente necessario, necessitate scilicet naturaliter praecedente respectu voluntatis divinae : quod ideo dicitur in nostra potestate, quia cum volumus, illud facimus voluntarii, non inviti », p. 675 C. Nous faisons l'exposé qui précède d'après HAHN, v. p. l.

— conduiront dans ses conséquences logiques les doctrines du « doctor profundus ». Ce sera le cas notamment pour Nicolas d'Autrecourt, et surtout pour Jean de Mirecourt et Jean Wiclef. Parmi les adversaires les plus décidés de Bradwardine, on cite Pierre Plaout et Jean de la Rive [1]).

404. Nicolas d'Autrecourt. — Le bruyant NICOLAS D'AUTRECOURT fut l'âme d'un mouvement antiscolastique à Paris, au milieu du XIVe s. En 1340, alors qu'il était maître ès arts et qu'il n'avait franchi que le baccalauréat en théologie, il fut cité par Benoît XII devant la curie romaine, avec six autres étudiants en théologie [2]), pour répondre de diverses erreurs doctrinales. Lui seul fut sévèrement frappé, ce qui prouve le rôle prépondérant qu'il a joué dans cette agitation doctrinale. En effet, six ans plus tard, la curie condamna une série de propositions de Nicolas d'Autrecourt, prononça sa déchéance de la maîtrise ès arts et lui interdit de devenir maître en théologie. La condamnation est antérieure au mois de mai 1346, et c'est le 20 mai que Clément VI écrivit à l'Université de Paris la lettre citée plus haut (p. 455). Nicolas se rétracta en 1347 [3]).

Les condamnations de Nicolas d'Autrecourt apprennent qu'il écrivit neuf lettres contre un de ses contradicteurs, BERNARD D'AREZZO, et un libelle dont on ne connaît que les premiers mots : *Exigit ordo exsecutionis*. Parmi les propositions traduites devant la curie romaine, plusieurs montrent à l'évidence que leur présomptueux auteur visait à en imposer à l'Université de Paris. Il laissait entendre qu'il était inspiré de Dieu, et qu'il était chargé de régénérer la science [4]). Les allures sophistiques de l'occamiste logicien apparaissent dans la méthode de discussion dont il use vis-à-vis de son adversaire. Lui-même en avertit dans une des cédules relatives à son procès : Quand maître Bernard et moi, dit-il, engagions une discussion, nous déterminions de commun accord un premier principe, universellement

[1]) D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, 328. — [2]) JEAN LE SERVITE, ÉLIE DE COURSON, GUIDO DE VEELI, PIERRE DE MONTEREGALI, HENRI L'ANGLAIS. — [3]) *Chartul.*, II, 505. — [4]) *Ibid.*, pp. 580 et 581.

accepté, et qui devait servir de fil conducteur dans l'échange de nos arguments, à savoir le principe de contradiction énoncé par Aristote au IVe livre de la métaphysique [1]). Ceci posé, Nicolas mettait en avant, à l'aide de subtilités dialectiques, une foule de théories antiscolastiques. Elles sont jetées pêle-mêle dans les cédules de son procès, mais on peut reconstituer le lien logique qui enchaîne un certain nombre entre elles, grâce à une réponse faite aux deux premières lettres de N. d'Autrecourt [2]). Celle-ci a pour auteur, non pas Bernard — qui ne semble pas avoir été de première force en philosophie — mais un certain maître Gilles. Puisque le principe de contradiction — ainsi raisonnait Nicolas — est le seul principe certain et évident par lui-même, il suit qu'une vérité n'est certaine que si elle est réduite à cette affirmation primordiale de l'esprit. La certitude ne comporte pas de degrés, elle existe ou elle n'existe pas [3]). Or, pour qu'une vérité puisse être ramenée au principe de contradiction, il faut que l'antécédent et le conséquent, et, en dernière analyse, que le prédicat et le sujet de la proposition certaine soient identiques. Nicolas abusait de cette considération pour enfermer l'intelligence dans l'étau du subjectivisme : il lui interdisait, en effet, de passer de la connaissance d'une chose à celle d'une autre chose, sous prétexte qu'une chose, *autre par hypothèse*, ne pourrait être identifiée à la première et que, dès lors, le jugement qui attribuerait un prédicat à un sujet différent de ce prédicat ne serait pas réductible au principe de contradiction [4]). D'où il suit

[1]) « Quando magister Bernardus predictus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho IIII° Metaphisice, quod est : « Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse », loquendo de gradu evidentie qui est in lumine naturali strictissimus. Istis suppositis dixi in predictis epistolis, eo *(sic)* quod tales conclusiones nec explicite continebant contradictionem nec explicite. » Plus loin, il ramène ce premier principe au principe d'identité : « Item, quod hoc est primum principium et non aliud : si aliquid est, aliquid est. » p. 583 (53). — [2]) Publiée par Hauréau (*op. cit.*, n° 407) p. 332. — [3]) *Chartul.*, II, p. 576 (9). — [4]) « Ex his infertis talem conclusionem : quod ex eo quod una res est cognita non potest evidenter, evidentia reductibili in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit. » Hauréau, *op. cit.*, 333. Cf. *Chartul.*, II, p. 576 (5, 6, 7).

que le principe de causalité n'a pas de valeur [1]), et que l'observation de nos actes psychiques ne permet pas d'affirmer l'existence de facultés [2]). L'existence d'un monde extérieur est indémontrable [3]) ; conclure de la présence de phénomènes à celle d'un fonds permanent qui les soutient, serait inférer d'une chose à l'autre : procédé condamné par la logique [4]). Alors Nicolas raille Aristote, en disant qu'il y a à peine une ou deux certitudes dans sa philosophie [5]). Le savoir humain, pour lui, se réduit à un faisceau de connaissances intuitives, sensibles et intellectuelles, sans ordre et sans lien de dépendance. Il faut faire table rase des abstractions d'Aristote et d'Averroès, et s'en tenir au contact direct avec les phénomènes singuliers [6]).

Ce phénoménisme spécifique, avec des réminiscences occamistes, constitue ce qu'il y a de plus clair dans l'échafaudage sophistique de N. d'Autrecourt. A d'autres endroits il montre,

[1]) *Chartul.*, p. 576 (5) ; 577. « Hec consequentia : *a* est et prius non fuit, igitur alia res ab *a* est, non est evidens evidentia deducta ex primo principio. » Cf. pp. 578 (29) et 580 (2). L'argument est bien développé par maître Gilles, p. 334. —[2]) « Iste consequentie non sunt evidentes : actus intelligendi est ; ergo intellectus est. Actus volendi est : igitur voluntas est. » p. 578 (30). —[3]) « Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentie de existentia rerum evidentia reducta seu reductibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. » p. 583. — [4]) « Ex his conamini probare quod Aristoteles non habuit evidentem notitiam de aliqua substantia, et cet., quia de tali vel habuisset notitiam ante omnem discursum, quod non potest esse, quia non apparent intuitive et etiam rustici scirent tales substantias esse, nec per discursum, inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, nam probatum est quod ex una re non potest evidenter inferri alia. Item, demonstrato ligno vel lapide, arguitur sic : cum omnibus apparentibus ante omnem discursum, potest esse per aliquam potentiam, puta divinam, quod substantia non sit ibi, igitur in lumine naturali non infertur evidenter quod substantia sit ibi. » (p. 333). Cependant Nicolas admet l'existence de l'âme : « Item dixi epistola secunda ad Bernardum quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentie. » *Chartul.*, p. 577 (10). Cette proposition peu claire est expliquée par maître Gilles, qui résume cette seconde lettre avant de la réfuter : « Aristoteles nunquam habuit notitiam evidentiae de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo per substantiam quamdam rem aliam ab objectis quinque sensuum exteriorum, et a formalibus experientiis nostris. » (p. 333). — [5]) *Ibid.*, p. 334. — [6]) « Quod de rebus per apparentia naturalia nulla certitudo potest haberi ; illa tamen modica potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum Aristotelis et commentatoris. » p. 580 (1).

par de nouveaux artifices de logicien, qu'il est presque équivalent de dire : Dieu est, ou Dieu n'est pas [1]), que Dieu et la créature « non sunt aliquid » [2]), que les actes de l'âme sont éternels [3]) et qu'on finit par obtenir tout ce qu'on désire [4]). Mais ce sont peut-être là des boutades ou des tours de passe-passe. Il est plus intéressant à noter que N. d'Autrecourt nie les transformations substantielles et que, conformément à la théorie atomiste, il explique la génération et la corruption des êtres naturels par l'agglutination ou la désagrégation de particules atomiques [5]). Enfin, il est non moins antiscolastique dans sa doctrine sur Dieu : une sainte et inéluctable nécessité oblige Dieu à réaliser de toute éternité l'ordre du monde [6]), et toutes les activités sont dues à l'action immédiate de la cause première. Cette seconde thèse rappelle la doctrine de Bradwardine [7]). Les applications de ces principes aux actes humains et au péché intéressent la théologie plus que la philosophie [8]).

405. J. de Mirecourt. — Beaucoup plus accentuée est l'influence de Thomas Bradwardine sur un autre bachelier en théologie de ce temps, le cistercien JEAN DE MIRECOURT, condamné en 1347. Son livre sur les *Sentences* poursuit les répercussions du déterminisme théologique dans la vie morale et conclut au fatalisme le plus absolu. Il n'y a pas de libre arbitre, puisque ce n'est pas nous qui voulons, mais Dieu qui veut en

[1]) « Item, quod propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo » p. 580 (3). Cf. p. 578 (33) : « Item dixi in quadam disputatione quod contradictoria ad invicem idem significant ». — [2]) P. 578 (32). Cette thèse de N. d'Autrecourt est expressément rappelée dans la prohibition de la Faculté des arts de 1340 : « Item quod nullus asseret sine distinctione vel expositione quod Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt. » *Chartul.*, II, p. 506. — [3]) P. 582 (45 et 47). — [4]) P. 583. — [5]) P. 581 (37). « In rebus naturalibus non est nisi motus localis, scilicet congregationis et disgregationis, ita quod quando ad talem motum sequitur congregatio corporum athomalium naturalium, colliguntur ad invicem et sortiuntur naturam unius suppositi, dicitur generatio ; quando segregantur, dicitur corruptio ; et quando per motum localem athomalia sunt cum aliquo supposito, que fiunt talia, quod nec adventus illorum facere videtur ad motum suppositi vel ad id quod dicitur operatio naturalis ejus, tunc dicetur alteratio. — [6]) *Chartul.*, II, p. 581 (39). — [7]) *Chartul.*, p. 577 (14). — [8]) *Ibid.*, p. 584 (58) et (59).

nous [1]). Le péché même est son œuvre, et on ne pourrait mal faire en le commettant. « Quod Deus est causa peccati ut peccatum est » [2]). Jean de Mirecourt formule la conséquence logique du système de Bradwardine.

406. Le panthéisme de Guido. — La suppression de l'activité des causes secondes mène logiquement au panthéisme. Il n'est pas étonnant que, parmi les adhérents de Th. Bradwardine, d'aucuns formulèrent cette autre conséquence de ses idées. Tel un certain GUIDO, que les auteurs du *Chartularium* identifient avec AEGIDIUS DE MEDONTA. Dans l'acte de révocation de ses erreurs (1354), nous voyons qu'après avoir nié la liberté morale [3]), il énonçait sans détours le principe du panthéisme [4]).

407. Sources et Bibliographie. — Le *Causa Dei* de Bradwardine a été édité à Londres en 1618 par Savile, de Merton College, avec une biographie. Les traités de mathématique *(de proportionibus velocitatum, de arithmetica speculativa, de geometria speculativa)* sont éd. à Venise en 1502 (?) et 1505. Dr S. HAHN, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre v. d. menschlichen Willensfreiheit* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 2, 1905). Bon. WERNER a étudié Bradwardine ds *Der Augustin. d. späteren Mittel.* pp. 234 et suiv., mais M. Hahn observe justement (p. 12) que Werner n'est pas facilement intelligible. — La réponse de Gilles à N. d'Autrecourt est publiée par HAURÉAU, *Notices et extr. de ms. lat. de Bibl. nation.*, t. XXXIV, 2me P., p. 332 (1895).

CHAPITRE QUATRIÈME.

LES DÉVIATIONS DE LA SCOLASTIQUE.

408. Les déviations de la Scolastique. — On peut ramener à quatre formes, les systèmes qui, tout en prétendant

[1]) *Chartul.*, II, p. 612, no 35. « Quod voluntas creata qualitercunque causat aliquid seu aliqualiter agit, illud agit seu taliter agit virtute prime cause moventis et sic causantis. » No 9 : « Quod qualitercunque sit, Deus vult efficaciter sic esse, et quod voluntas divina cujuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima causa ». — [2]) V. nos 9-18, 27-34, etc. — [3]) « Dixi quod bonum meritum est a Deo, ita quod nichil est a voluntate ». *Chartul.*, III, p. 22, no 5. Cfr. no 6. — [4]) « Dixi et scripsi quod nulla creatura rationalis specialiter est in se, nisi quia Deus est sibi inesse. Ex hoc intuli in eodem scripto, quod in omni eo quod non est Deus, essentialius est non-esse, quam ipsum esse ». *Ibid.*, no 8.

rester fidèles à la scolastique, se sont écartés de ses principes fondamentaux : certaines philosophies qui ont subi l'influence de l'averroïsme, — la mystique allemande de maître Eckehart et de son école, — la théosophie de Raymond de Sabunde, — la mystique théosophique de Nicolas de Cuse.

§ 1. — *L'infiltration de l'averroïsme.*

409. J. de Baconthorp. — A côté des averroïstes francs (chap. III, § 1), on rencontre pendant cette période, comme au XIIIe s. (358, 359), certains scolastiques qui, à divers degrés, subissent l'influence de l'averroïsme. La dose de cette infiltration averroïste est variable et difficile à préciser. C'est ainsi qu'un des docteurs les plus considérés des Carmes, provincial de son ordre, JEAN DE BACONTHORP (Johannes Baco, mort 1346), auteur de Comment. sur les Sentences, et l'intime ami de Thomas Bradwardine est regardé comme suspect d'averroïsme. Tout en admettant la pluralité des formes dans l'homme, l'information du corps par l'âme intellectuelle tout entière, il croit que S. Thomas n'a pas infirmé péremptoirement la thèse averroïste de l'unité de l'intellect agent [1]), et il semble disposé à y souscrire. Sa philosophie n'est pas assez connue. L'influence exercée par quelques doctrines de l'averroïsme latin sur la scolastique a été trop peu étudiée jusqu'ici. Nous croyons qu'elle a été exagérée, — par Renan notamment [2]), qui donne le nom d'averroïsme à « la scolastique épuisée », et met sur le même pied Baconthorp, P. de Tarantaise et Gabriel Biel [3]).

§ 2. — *Maître Eckehart et la mystique allemande.*

410. Vie et œuvres. — Le dominicain MAÎTRE ECKEHART DE HOCHEIM, né vers 1260, étudia successivement à Cologne et à Paris, où on le rencontre en 1302 et en 1311. Sa

[1]) WERNER, *Der Averroismus in d. christ. peripat. Psych.*, etc., p. 231. — [2]) Et par WERNER, *op. cit.* — [3]) *Op. cit.*, p. 320.

vie appartient à la prédication et à la mystique ; dans son couvent de Cologne il avait su grouper autour de lui un grand nombre de disciples, quand, en 1326, l'archevêque de Cologne intenta un procès contre ses doctrines. — L'année suivante, qui fut celle de sa mort, Eckehart en appela au Saint-Siège. Mais, en 1329, Jean XXII condamna 28 articles puisés dans ses écrits latins.

Eckehart a laissé un grand nombre de sermons en allemand, et un important ouvrage latin *Opus tripartitum* (comprenant les *liber propositionum, liber quaestionum, opus expositionum).*

411. Doctrines philosophiques. — Eckehart souscrit à un mysticisme équivoque qu'il est difficile d'absoudre du reproche de panthéisme. Avant d'esquisser cette mystique, fixons la métaphysique qui lui sert de base et l'enveloppe tout entière.

1° *Métaphysique.* Eckehart est imprégné des doctrines scolastiques, sauf dans la théorie de l'essence et de l'existence, où apparaît sur le vif l'erreur caractéristique et fondamentale de sa philosophie.

Dieu seul, acte pur, est son être. Dans la créature, au contraire, l'*essence* ou la quiddité est distincte de l'*existence* (**288**). Cependant, un lien intime attache la créature à Dieu, *car Dieu est l'existence même de la créature ; celle-ci n'a d'autre être (existence) que Dieu en qui elle subsiste (Esse est Deus) ;* Dieu constitue donc l'actualité du monde *(Deus est primus actus formalis in omni opere artis et naturae),* il est à la quiddité contingente ce que l'acte est à la puissance, la forme à la matière, l'unité au nombre. Comme l'*essence* créée est distincte de Dieu *(esse rerum extra in rerum natura)* et qu'il lui correspond, comme telle, une idée propre dans l'Intelligence créatrice *(omnis creatura habet esse unum in causis suis originalibus, scilicet in verbo Dei),* on ne peut faire de la métaphysique d'Eckehart un panthéisme émanatif où tout se réduit à des phénomènes de la vie divine. — Cependant, l'identité d'*existence* qui enveloppe Dieu et la créature, et dans laquelle Eckehart voit une preuve de l'ubiquité divine et de l'éternité de la création *(quod enim est inquantum hujusmodi, non fit, nec fieri potest),* semble compromettre la distinction du fini et de l'infini : Eckehart cotoie le panthéisme.

Lui-même cependant ne croyait pas que sa théorie conduisît à ces graves conséquences. *Cum dicitur Deum in omnibus nosse et amare solum esse et seipsum, quod est esse, hoc inquam dicentes non destruimus esse rerum, sed constituimus* [1]). Ajoutez à cela que le Dominicain allemand bâtit sur un fonds traditionnel, qu'il emprunte à la scolastique ses idées, sa terminologie, et jusqu'aux défauts de sa méthode, — et vous verrez que Eckehart n'est pas un renégat, mais un scolastique de tendances et d'éducation, qui n'a pas su se prémunir contre de fâcheuses confusions d'idées. Ces confusions se répercutent dans sa

2° *Psychologie mystique*. L'âme humaine est l'être même de Dieu ; en aimant l'homme, Dieu s'aime lui-même ; il ne pourrait se passer de l'homme, pas plus que l'homme ne pourrait se passer de Dieu. Nous devons nous dépouiller de nous-mêmes, nous abîmer en Dieu, et dans cette « déification » nous trouvons le suprême bonheur.

412. Eckehart et la mystique allemande. — Eckehart n'est pas l'esprit fort et génial qu'on s'est plu à représenter. Si l'histoire accorde une si grande place à son nom, c'est qu'elle reconnaît en lui le promoteur d'une littérature nationale, et d'un mouvement mystique nouveau qu'on appelle la « mystique allemande ».

Cette mystique a des allures populaires, elle est contenue dans des sermons, et se distingue à la fois par la langue dont elle se sert et par le fonds d'idées qu'elle met en œuvre. Son grand mérite est d'avoir créé une terminologie allemande, et d'avoir traduit en langue vulgaire le glossaire scolastique. L'étude de l'Être divin dans sa majestueuse tranquillité et son impénétrable mystère, l'effusion contemplative de l'âme en Dieu, les idées divines et la Sainte Trinité, tels sont les thèmes favoris, cueillis, eux aussi, dans le répertoire scolastique, et qui reviennent sans cesse sous la plume des mystiques allemands.

[1]) DENIFLE, *op. cit.* (n° 420), pp. 494 et suiv. Pour établir sa « scolasticité », Eckehart soumet le mot *esse* à une foule de distinctions, qui ressemblent parfois à de vrais jeux de mots.

Eckehart n'est pas le fondateur de cette école mystique, mais il en est le premier grand représentant [1]). Si ses œuvres latines sont tombées dans l'oubli, même chez ses contemporains, ses sermons allemands ont franchi l'enceinte des cloîtres où ils furent rédigés.

413. La mystique allemande après Eckehart. — Eckehart en effet fit école, en ce sens que ses successeurs ont vivement ressenti l'influence de sa mystique. Cette influence se fait jour notamment chez le bienheureux HENRI SEUSE OU SUSO (vers 1300-1366), chez TAULER (1290-1361) et chez l'auteur de la *Théologie allemande*. Eckehart est plus brillant que la plupart de ses successeurs, mais plus d'un a mieux défini les rapports de Dieu et de la créature [2]).

D'autre part, les idées mystiques d'Eckehart furent exploitées et exagérées par des sectes populaires où l'on mettait en pratique les préceptes de la morale panthéiste. Il contribua ainsi, *indirectement*, à préparer les esprits à l'avènement de la Réforme.

§ 3. — *Raymond de Sabunde et la Théosophie.*

414. Vie et Œuvres. — Nous connaissons la théosophie, ce rationalisme spécifique propre au moyen âge et né d'une exagération de la foi chrétienne (p. 184). Elle eut un représentant de marque au commencement du XVe s., dans RAYMOND DE SABUNDE († 1432), médecin espagnol, à la fois philosophe et théologien. Professeur à l'Université de Toulouse, Raymond est l'auteur d'une *Theologia naturalis s. liber creaturarum*, conçue dans le plus fidèle esprit de l'*ars magna* de Lullus [3]).

415. Doctrines philosophiques. — L'homme, dit R. de Sabunde, lit la vérité dans deux livres, le livre de la nature et

[1]) Il eut des prédécesseurs dans MATHILDE DE MAGDEBOURG († 1277), et surtout dans THIERRY DE FRIBOURG, « le premier scolastique, qui prêcha en allemand, suivant le mode de ce qu'on appelle la mystique allemande ». DENIFLE, *op. cit.*, p. 528. Cf. 360, n. 3. — [2]) DENIFLE, *op. cit.*, p. 531. — [3]) Cf. STÖCKL, *op. cit.*, II[2], pp. 1055 et suiv.

le livre de l'Écriture sainte. Leur contenu est identique, mais pour déchiffrer le premier, il faut recourir à des raisonnements ; pour posséder le second, il suffit de croire à ses affirmations et à ses préceptes. « Quamvis autem omnia quae probantur per librum creaturarum, sint scripta in libro sacrae scripturae et ibi contineantur, et etiam illa quae ibi contineantur in libro Bibliae, sint in libro creaturarum, tamen aliter et aliter » [1]). Certes, la lecture du livre de la nature précède celle du livre inspiré, car pour croire à la parole divine, il faut savoir que Dieu existe ; — certes, il est des vérités, comme le mystère de la Ste Trinité, que la raison humaine ne pourrait découvrir dans l'étude du monde, si au préalable la révélation n'avait fixé la conclusion où mèneront ses syllogismes : ces faits démontrent que l'homme reçoit ses connaissances par deux canaux distincts, qui parallèlement déversent la vérité dans l'âme. L'homme est le trait d'union entre la nature sensible et la divinité. La *Theologia naturalis* cherche dans cette constitution naturelle et morale de l'humanité l'explication des mystères providentiels du christianisme.

Nous pouvons négliger de suivre en détail la doctrine de R. de Sabunde : le principe seul importe dans la méthode théosophique. La philosophie de R. de Sabunde est une forme maladive de la scolastique. Renouvelée d'une conception du XIIIe s. (355), elle apparaît, à l'époque critique qui l'a vue naître, comme un suprême mais inutile effort du génie catholique contre les invasions de pensées nouvelles.

§ 4. — *Nicolas de Cuse.*

416. Signification philosophique. — Dans quel parti faut-il ranger Nicolas de Cuse, dont la philosophie bizarre se meut dans les directions les plus diverses ? Nous y entendons les premiers échos du cri de guerre de la Renaissance : « A bas la secte aristotélicienne ! » Mais les colères de N. de Cuse sont dirigées surtout contre les dialecticiens qui en veulent à sa théorie

[1]) *Theol. natur.* (éd. 1852), Tit. 212, p. 314.

mystique de la *coincidentia oppositorum* [1]). Bien que les idées de N. de Cuse soient symptomatiques des bouleversements qui se préparent, elles constituent avant tout un syncrétisme du passé, et forment un alliage de mysticisme, de théosophie et de quasi-panthéisme. N. de Cuse est un scolastique dissident, mais il est imbu de l'esprit de l'école : nous le rangeons dans la troisième période de l'histoire de la philosophie médiévale, au seuil même de la Renaissance.

417. Vie et Œuvres. — NICOLAS CHRYPFFS, né à Cuse (de là le nom de CUSANUS) en 1401, reçut sa première initiation à la mystique de la bouche de Gérard Groot à Deventer, étudia le droit à Padoue (1424), et s'adonna avec prédilection aux mathématiques. Entré dans les ordres, il prit position dans la controverse sur les droits du pape vis-à-vis du concile. Plus tard, le pape Eugène IV le chargea de missions importantes, et Nicolas V le créa cardinal (1448). Évêque de Brixen en 1450, il eut des démêlés avec l'archiduc Sigismond d'Autriche, et mourut à Todi en 1464.

Les absorbantes fonctions que revêtit N. de Cuse, ne l'empêchèrent pas de se vouer aux sciences et à la philosophie. Il a laissé de remarquables travaux sur les mathématiques et l'astronomie. Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *de docta ignorantia, apologia doctae ignorantiae, de conjecturis.*

418. Doctrines philosophiques. — Les trois livres de l'ouvrage capital, *de docta ignorantia,* étudient respectivement Dieu ou l'Infini, l'univers et l'homme ou le fini, le Dieu rédempteur ou l'union du fini et de l'Infini. Avant d'aborder les deux premières parties, esquissons les rapports de la raison et de la foi, tels que les conçoit le cardinal philosophe.

1° *Rapports de la philosophie et de la théologie.* La doctrine de N. de Cuse en cette matière est empruntée de la théosophie

[1]) « Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae heresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cujus admissione est initium ascensus in mysticam Theologiam... » *Apologia doctae ignorantiae,* p. 64 des *Opera omnia,* édit. Bâle, 1565.

de Lullus (355, 1°). D'une part, la lumière de la foi est indispensable à la connaissance de la vérité *(spiritus veritatis et virtus illuminativa caeci nati qui per fidem visum acquirit)*, elle devient un *naturae debitum*, sans elle l'esprit humain ressemble à un aveugle-né. D'autre part, l'intelligence n'est que l'épanouissement de la foi, et peut arriver à la connaissance démonstrative des mystères.

Pour posséder la pensée intégrale de N. de Cuse, il faut mettre en regard de cette théorie théosophique, la théorie mystique de la *docta ignorantia*.

2° *Dieu*. On ne peut appeler vérité, ni la connaissance sensible *(sensus)*, ni la connaissance rationnelle *(ratio)* et abstraite qui repose sur elle, car l'une et l'autre sont mobiles et fragmentaires. Seul l'*intellectus*, soutenu par le secours *surnaturel* de la grâce, peut nous élever à la Vérité une et immuable qui est Dieu. Or, nous comprenons alors que l'Infini est impénétrable et inconnaissable pour nous. Cette conscience de notre ignorance constitue la vraie sagesse, la *docta ignorantia ;* elle doit servir de base à une théologie nouvelle, la théologie négative, appelée à remplacer les fausses spéculations de la théologie positive (Cf. le pseudo-Denys, 105).

Tandis que la ratio arrive à des conclusions divergentes ou opposées, l'intellectus s'élève à l'intuition de l'*unité* divine. En Dieu, toutes les contradictions s'unissent et s'abordent *(coincidentia oppositorum)*. Usant volontiers d'images empruntées aux mathématiques, Nicolas compare cette coïncidence des contradictoires à la ligne courbe qui se confond avec la ligne droite, quand on diminue la courbe à l'infini, à l'hypoténuse qui se confond avec les deux autres côtés du triangle, quand on élargit l'angle à l'infini. Dieu, dit N. de Cuse, est l'infiniment grand, et dès lors (!), *comme il ne saurait être moindre qu'il est*, il est à la fois l'infiniment petit. Excluant de son sein tout être opposé à lui, Dieu est le seul être, il est la *complicatio omnium :* en lui se réduisent à l'unité la multitude des êtres de l'univers. L'homme ne peut connaître positivement aucune essence, parce

qu'il ne peut obtenir de Dieu, qui les contient toutes, aucune connaissance positive. *Consequens est omnem humanam veri positionem esse conjecturam.*

Nous touchons du doigt la théorie capitale et l'erreur fondamentale de Nicolas de Cuse. A l'instar des mystiques allemands, qui exercent sur lui une incontestable influence, il semble faire de Dieu le fonds consubstantiel où l'univers plonge ses racines. L'univers contient *explicite*, ce que Dieu contient *implicite*, ou, pour reprendre une expression heureuse et séculaire, les choses sont des *théophanies* divines. Le cardinal catholique est-il donc panthéiste, comme J. Scot Eriugène dont il tient sa terminologie, ou comme David de Dinant pour qui il ne cache pas ses sympathies ? Il s'en défend vivement dans son *Apologia doctae ignorantiae* contre un certain VENCHUS, qui l'avait attaqué et taxé d'hérétique. Mais on peut dire de lui comme d'Eckehart : il fait fléchir la logique au profit de son orthodoxie, et retient de force les conséquences de ses prémisses.

3° *L'univers créé.* Dieu crée la *matière*, ou l'être en puissance, mais la matière ne peut exister comme telle, elle exige une information substantielle (**286**, 2°). Et après que N. de Cuse a appelé Dieu la forme de tout, *actus omnium*, il affirme, pour éviter le panthéisme, que Dieu n'est dans la créature que le prototype de sa réalité, sans se confondre avec elle.

L'homme est le centre de la création, et l'image la plus parfaite de Dieu, car il résume en lui l'univers par la représentation qu'il s'en forme, comme Dieu résume en lui la réalité des autres êtres. Sur les grandes théories de la psychologie, Nicolas parle en vrái scolastique : l'âme, forme substantielle du corps, est spirituelle et immortelle (**303**). Nos connaissances abstraites ont une origine sensible, mais au-dessus de la ratio, l'intellectus nous met en contact avec la Vérité suprême. Dans cette vision suréminente où toutes les contradictions de la science humaine sont résolues, l'âme est rivée si étroitement à Dieu, que cette union ressemble à une déification.

419. Influence de N. de Cuse. — Les idées de Nicolas

de Cuse le rattachent au passé par leur origine, à l'avenir par l'influence qu'elles devaient exercer. A l'époque où écrit le cardinal allemand, la philosophie est à un tournant de son histoire, et les idées bouillonnent trop fiévreusement dans les têtes, pour qu'il puisse surgir une *école Cusienne* dans le sens strict du mot, comme jadis avaient surgi une école thomiste et une école scotiste [1]). Par contre, nombreux sont les écrivains de la Renaissance, qui, tout en cherchant des orientations personnelles, subissent l'ascendant de N. de Cuse.

420. Sources et Bibliographie pour le Chap. IV. — JOHANNES BACO, *Super 4 l. Sentent.*, Venise 1527. — PFEIFER, *Deutsche Mystiker d. 14en Jahrhundert*, Leipzig, 2 vol. 1845 et 1857, publie 110 sermons, 18 traités, 68 versets de Eckehart (en allemand). SIEVERS a trouvé 26 autres sermons (Zeitschrift f. deutsches Altertum, 1872). En 1880, Denifle a trouvé et publié avec une étude des fragments de l' « opus tripartitum », *Meister Eckeharts lateinische Schriften* (Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. d. Mitt., 1886). Denifle veut montrer que Eckehart n'a pas été jusqu'au panthéisme. Au contraire selon DELACROIX, *op. cit.*, (n° 201) pp. 135-262, qui s'appuie surtout sur les sermons allemands, Eckehart est panthéiste, et « prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, assister à son développement, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même, se fait Dieu et s'achève dans l'univers » (p. 286). DENIFLE, *Die Heimath Meister Eckeharts (ibid.,* 1889). Sur Eckehart et sur le mysticisme populaire au XIVe s., v. Delacroix, qui donne toute la bibliographie, et annonce un ouvr. sur la mystique postérieure à Eckehart (pp. 3 et 4). — DENIFLE, *Die Schriften d. Seligen Heinrich Suse,* Munich, 1876. — Édit. de la *Theologia naturalis* de R. de Sabunde en 1488, 1496, 1507, 1509, 1852.—Édit. œuvres de N. Cusanus en 1488 (Strasbourg); l'édit. de Paris, 1514 est plus complète. 3 vol. UEBINGER, *Die Mathemat. Schriften des N. Cusanus* (Philos. Jahrb., 1895-1897); *Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Arch. f. Gesch. Philos., VIII, 10).

[1]) JACQUES LE FÈVRE D'ÉTAPLES (Jacobus Faber Stapulensis, 1455-1537) fit connaître les doctrines de N. de Cuse en France, et édita ses ouvrages, en même temps que ceux du Pseudo-Denys. Il y eut un parti de *Fabristes*. Un des disciples de J. le Fèvre, CHARLES BOUILLÉE (Carolus Bovillus, vers 1470-1553), est l'auteur d'une série d'ouvrages où l'on reconnaît nettement, au travers de pensées originales, l'influence de N. de Cuse. Charles Bouillée professe la plus pure théosophie (Est enim intelligentia fidei consummatio, fides vero intelligentiae dispositio sacrumque initium). Bien qu'il méconnaisse la nature des espèces intentionnelles, de l'intellect agent et donne une interprétation arbitraire de plusieurs théories péripatéticiennes, Bouillée appartient à la scolastique plus encore que N. de Cuse, et il a su éviter dans sa philosophie toute teinte de panthéisme.

QUATRIÈME PÉRIODE.

La philosophie médiévale depuis la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.

—

CHAPITRE PREMIER.

NOTIONS GÉNÉRALES.

421. **Coup d'œil général sur cette période.** — On s'accorde généralement à considérer la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, comme la fin du moyen âge, au sens étroit du mot. En réalité, l'effondrement de l'empire Byzantin n'est qu'un épisode de l'ère des bouleversements profonds qui déterminent la ruine de la civilisation médiévale et l'avènement des sociétés modernes. La seconde moitié du XVe s. et le XVIe s. sont témoins d'une révolution universelle : non seulement en philosophie, mais dans les arts et les sciences en général ; non seulement dans la culture intellectuelle, mais en politique, en religion, et dans les conditions mêmes de la vie économique et sociale.

I. Le fait dominant en *politique* est la *constitution des nationalités*. A l'unité de l'empire chrétien se substituent une multiplicité d'États, poursuivant des politiques diverses. L'intérêt national attise la lutte des rois contre les papes, et met obstacle à une coalition européenne contre les envahissements des Turcs. En même temps que s'affirment les libertés politiques et individuelles, la féodalité s'effrite et tombe, et les grandes découvertes maritimes déplacent l'axe de l'économie mondiale.

II. Dans l'ordre *intellectuel*, un souffle de renouveau se répand

sur toute l'Europe. C'est la *Renaissance*, ou le retour vers l'antiquité.

1° L'Italie est son *berceau ;* les papes et les princes se font ses protecteurs. Décentralisée en une foule de petites républiques, l'Italie semblait préparée tout exprès pour favoriser la rapide expansion des idées nouvelles et leur étonnante diversité. Mais de l'Italie le mouvement novateur se propage comme une traînée de poudre en France, en Angleterre, en Allemagne, dans les Pays-Bas.

2° Parmi les *causes* de la Renaissance, figurent au premier rang l'invention de l'imprimerie, qui jeta à profusion sur l'Europe les œuvres nouvelles, et l'exode de savants grecs en Italie, où les attirait une hospitalité princière [1]). Quand ces émigrés de la science s'en vinrent dans les cités italiennes chanter la grandeur de la civilisation antique, ils trouvèrent un milieu propice. Car les relations scientifiques entre Byzance et l'Italie, dont on peut placer le point de départ au XIII[e] s., s'étaient multipliées au XIV[e] s., à la faveur d'un commerce devenu intense et des tentatives de rapprochement entre l'Église latine et l'Église grecque (concile de Ferrare, 1438). Un moine latin de la Calabre, BARLAAM, apprit le grec à Pétrarque (1304-1374) et lui communiqua son enthousiasme pour l'antiquité classique. LEONTIUS PILATUS, disciple de Barlaam († 1348) devint le maître de Boccace (vers 1360), traduisit Homère, et occupa à Florence la première chaire de littérature grecque. Un élève de Pétrarque, JEAN MALPIGHI, enseigna le latin à Padoue et Florence ; le byzantin MANUEL CHRYSOLORAS († 1415) ouvrit des cours de langue et littérature grecques et fut le maître du célèbre humaniste LEONARDUS ARETINUS (L. Bruni, † 1444), etc. Au XV[e] s., l'engoûment pour la littérature classique est universel.

3° La Renaissance revêt des *formes* multiples. Sa première

[1]) La plupart des humanistes byzantins se rencontrent en Italie avant 1453, c'est-à-dire avant la prise de Constantinople. Ce n'est donc pas la chute de leur empire, qui a déterminé la première émigration des savants grecs.

manifestation se traduit par un retour vers l'*art et la littérature* de l'antiquité latine et grecque.

Puis, imitant le style des auteurs anciens, on se pénètre de leurs idées. Le paganisme s'infiltre dans l'éducation et dans les mœurs, et la *philosophie* remet en honneur les systèmes anciens dans leur pureté archaïque. A côté de la renaissance *artistique*, apparaît une renaissance *philosophique*.

On peut dire aussi qu'il y eut une renaissance *scientifique*. La découverte de l'Amérique élargit l'horizon du monde *géographique*, comme plus tard la découverte du télescope devait reculer à l'infini les limites de l'univers créé. On s'habitua à voir large et grand, et on puisa dans l'amour de la nature une passion féconde pour les sciences d'observation.

III. Presque contemporaine de la grande révolution intellectuelle de la Renaissance, apparaît la grande révolution religieuse qu'on a appelée la *Réforme*. A l'organisation ecclésiastique de l'Église universelle, le protestantisme n'oppose pas seulement une hiérarchie nouvelle, propre à chaque église nationale, mais il modifie le dogme catholique dans plusieurs de ses thèses essentielles. Les échos de la dogmatique protestante vont se répercuter par ce moyen dans le domaine de philosophie.

422. Division. — Les faits nouveaux qu'on vient de relever dans les divers départements de l'activité humaine sont gros de l'avenir ; mais à un autre point de vue ils sont la continuation du passé. Cette observation se vérifie surtout pour la *philosophie*. Les idées philosophiques ne disparaissent pas brusquement, quand de nouvelles systématisations se lèvent ; mais la période finissante compénètre parfois, sur un long temps, la période commençante. Ainsi en est-il des systèmes transitionnels de la seconde moitié du XVe s. et du XVIe s. : mis en rapport avec *ce qui suit*, ils préparent la *philosophie moderne ;* mis en rapport avec *ce qui précède*, ils prolongent la *philosophie médiévale*.

Le second point de vue inspirera l'étude qui suivra des philosophies de la Renaissance : On verra d'une part que toutes les philosophies nouvelles déclarent à la scolastique une *guerre*

implacable, bien que d'autre part elles lui *empruntent* plus d'une doctrine [1]).

La coalition des forces antiscolastiques finira par l'emporter : eu égard à ce résultat final, on commencera l'étude de cette période par l'examen des systèmes antiscolastiques (Chap. II). Il n'y aura pas lieu, comme aux périodes précédentes, de distinguer des déviations de la scolastique (Chap. III) : la routine, l'épuisement, la perte de l'esprit d'initiative et aussi la nécessité de consacrer tout ce qui leur restait d'énergie à la lutte pour l'existence, font obstacle, dans les divers groupes scolastiques, à ces écarts parfois dangereux, toujours intéressants, et indices non équivoques d'une grande vitalité.

CHAPITRE DEUXIÈME.

LA PHILOSOPHIE ANTISCOLASTIQUE.

§ 1. — *Notions générales.*

423. **Caractères généraux.** — 1° *L'indépendance vis-à-vis du dogme catholique.* S'affranchir des dogmes catholiques, cultiver la philosophie sur des terrains nouveaux, tel est le caractère *presque universel* des systèmes issus de la Renaissance. Les uns renoncent à tout enseignement religieux ; ils font grand état des doutes perpétués par les scotistes et les occamistes sur la démonstration de certains dogmes, et s'en autorisent pour enseigner que tout dogme est antirationnel. D'autres admettent des croyances nouvelles, mais revendiquent le droit de les choisir. Exceptionnellement et à l'état sporadique, quelques novateurs prétendent sauvegarder les dogmes catholiques.

[1]) Même dans la philosophie moderne il y a des influences de la scolastique. V. une liste de travaux spéciaux ds notre *Introd. à la philos. néo-scolastique*, p. 212, n.

2° *La lutte contre la philosophie scolastique* unit entre eux les systèmes issus de la Renaissance — ceux-là même qui affirment leur soumission au dogme catholique (cf. 114, 5°).

3° *L'hétérogénéité des systèmes*. En dehors de ce point de contact purement négatif, rien n'unit entre elles les doctrines philosophiques de la Renaissance. Livrées à elles-mêmes, elles se développent dans des directions disparates et souvent opposées : diversité des langues, décentralisation académique par l'érection incessante d'universités nouvelles, surtout effritement de la pensée et, dans un même système, mosaïque de théories parfois incompatibles, — tout cela donne à la philosophie de la Renaissance une physionomie spécifique dans l'histoire.

4° *Le manque d'originalité et d'unité synthétique*. Les systèmes de la Renaissance manquent de l'unité organique qui fait la puissance et la beauté d'une synthèse. La philosophie de ce temps ressemble à une folle échappée du logis, s'essayant tour à tour à une série d'entreprises stériles.

424. **Division.** — Dans les premiers temps d'admiration aveugle pour le passé, on veut faire revivre les philosophies de la Grèce, en leurs formes archaïques. La dialectique des rhéteurs (§ 2), le platonisme (§ 3), l'aristotélisme (§ 4), le stoïcisme et quelques systèmes secondaires (§ 5) furent les modalités marquantes de cette restauration pure et simple.

Mais au retour vers le passé, la Renaissance ajoute presque aussitôt des recherches nouvelles. Elles visent deux objectifs principaux : la nature (§ 6) et le droit social (§ 7). On peut dire, en général, que ces premiers systèmes philosophiques de la Renaissance sont indépendants de tout dogme. S'il en est, parmi leurs représentants, qui affectent de concilier leurs spéculations avec la religion catholique, ils en font une préoccupation secondaire, et souscrivent à des théories religieuses, qui, le plus souvent, n'ont pas d'attache avec le reste de leur philosophie.

Pour d'autres, la religion est intimement liée à la philosophie, mais la raison est l'arbitre des croyances. Ces croyances sont empruntées surtout à diverses formes du protestantisme (§ 8),

Reuchlin les demande à la Cabale, tandis qu'un groupe important se rallie au théisme (§ 9).

Cette multiplicité de systèmes finit par provoquer chez certains esprits la lassitude et la défiance : le scepticisme fournit l'épilogue du pénible enfantement d'idées de la Renaissance (§ 10).

§ 2. — *Les Philologues humanistes.*

425. Influence des philologues sur la philosophie [1]). — C'est aux formes pures du latin et du grec classiques que la Renaissance consacre son premier culte. On considère que l'étude des anciens peut seule faire des hommes (humanisme, humanités) et, sous l'irrésistible poussée de ces idées, la plupart des universités d'Europe introduisent chez elles, dans une large mesure, l'étude des grammaires et des langues anciennes [2]).

Est-il étonnant que les admirateurs de la langue cicéronienne se prirent d'un dégoût profond pour les formes vieillies de la scolastique décadente ? Sa terminologie philosophique, sa phrase lourde et embarrassée, tout en elle était taxé de « barbarisme ». D'autre part, on engloba le fond et la forme dans une même réprobation, et l'on conclut que ces béotiens, incapables d'écrire, étaient tout autant incapables de penser. Ainsi l'humanisme livra le premier et le plus terrible assaut à la scolastique et discrédita les « péripatéticiens » [3]). Ce fut son œuvre négative.

Par contre, les essais philosophiques des philologues humanistes font sourire. L'idée fondamentale de leur philosophie est la réduction de la philosophie à la dialectique, et de la dialectique à la rhétorique. Ils confondent la science des choses avec l'art de raisonner, et l'art de raisonner avec l'art de bien discourir. Les plus grands philosophes sont Quintilien et Cicéron, parce qu'ils ont été les plus grands rhéteurs !

[1]) Cf. notre *Hist. de la phil. scol.*, etc., pp. 317 et suiv. — [2]) *Chartul.* III, pp. x et xi. — [3]) C'est le nom qu'un grand nombre d'écrivains de la Renaissance donnent aux scolastiques.

426. Principaux humanistes antiscolastiques. — Il faut citer avant tout l'italien LAURENTIUS VALLA (1407-1459), dont les *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* ne sont qu'un perpétuel persiflage de la dialectique aristotélicienne. — Valla trouva un imitateur dans RODOLPHE AGRICOLA (1442-1485), qui conçut dans le même esprit son *de inventione dialectica*. — Non moins incisif est l'espagnol L. VIVÈS (1492-1540. *De causis corruptarum artium, in Pseudodialecticos, de initiis, sectis et laudibus philosophiae)*. Il se dégoûta de la scolastique aux leçons de Jean Dullaert, à Paris; propagea ses idées humanistes et antiscolastiques dans les Pays-Bas, à Louvain notamment, où il entra en relation avec Érasme; se rendit en Angleterre, mais revint mourir à Bruges, en 1540.

Plus significatives, mais non moins impuissantes, sont les conceptions de MARIUS NIZOLIUS, de Modène (1498-1575), qui passa sa vie à se nourrir des œuvres de Cicéron *(Thesaurus Ciceronianus)* et attaqua la scolastique dans un traité *Contra Pseudophilosophos*, édité par Leibniz, en 1670. Du catalogue des sciences philosophiques il raie la dialectique et la métaphysique, pour les remplacer par la rhétorique. A la science de l'être, il substitue la science du mot, et nie la valeur réelle de l'universel.

Dans le même ordre d'idées travaille le plus influent de tous ces philosophes-humanistes, PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus, 1515-1572). A peine âgé de 21 ans, il soutint dans une thèse publique, que tout ce qu'avait enseigné Aristote n'était que mensonge. Ce fut la profession de foi de toute sa vie. Dès ce temps, il rêva de régénérer la dialectique et exposa ses idées, en 1543, dans les *Dialecticae institutiones* et les *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*. Une violente opposition accueillit ces ouvrages. Ramus fut interdit par ordre de François Ier. Mais, à la mort de ce dernier (1544), il reprit l'enseignement de la philosophie au collège de Presle et réédita ses ouvrages. En 1562, il embrassa le calvinisme : cette abjuration, en même temps qu'elle lui valut des sympathies en Allemagne, augmenta à Paris le nombre de ses adversaires et le força de quitter la France. Quand il y rentra, en 1571, il périt dans le massacre de la Saint-Barthélemy.

Dans ses *Dialecticae Institutiones*, Ramus distingue la dialectique naturelle et la dialectique artificielle, calquant les règles de celle-ci sur le fonctionnement spontané de celle-là. La dialectique, n'étant que la *virtus disserendi*, comprend, d'une part, la recherche des lieux communs d'où jaillit le raisonnement (inventio), d'autre part, l'application de ces principes à chaque argumentation spéciale (judicium). Le *judicium* nous apprend tour à tour à formuler des propositions isolées, à les coordonner en un tout scientifique, enfin à ramener toutes les sciences particulières à Dieu. Les exercices dialectiques (interpretatio, scriptio, dictio) couronnent la dialectique artificielle, et leur objet suprême est l'art de bien discourir. Car le raisonnement est uni au discours, comme le cœur est uni à la langue.

L'ensemble de ces préceptes simplistes, qui constituent la dialectique de Ramus, recueillit grand nombre de suffrages chez les esprits travaillés par l'humanisme. On opposa la dialectique ramiste à la philosophie aristotélicienne, et il se constitua deux partis, les ramistes et les aristotéliciens. JOHANNES STURM, en Allemagne ; ARMINIUS, en Hollande ; NICOLAS DU NANCEL, à Douai et dans les Pays-Bas ; WILLIAM TEMPLE (1533-1626), à Cambridge, sont les noms les plus saillants dans la longue liste des partisans de Ramus. CORNEILLE MARTINI (1567-1621), à Helmstadt [1]) et EVERARD DIGBY à Cambridge, furent ses adversaires acharnés. Ce dernier écrivit, contre Ramus, son traité *de duplici methodo* [2]).

L'humanisme en veut avant tout à la langue et à la méthode de la scolastique ; des partis non moins hostiles s'en prennent plus opiniâtrement à ses idées.

§ 3. — *Le Platonisme.*

427. La renaissance platonicienne en Italie. [3]) — L'Italie, de 1450 à 1550, s'éprit pour Platon. Elle fut initiée à ses œuvres originales par des savants de Byzance, où depuis Michel Psellus on n'avait cessé de magnifier Platon à l'égal d'Aristote (**211**). Dans les dialogues platoniciens, pénétrés de poésie, la Renaissance italienne trouva un aliment pour ses études de la beauté antique. On comprend sans peine que des esprits, en quête d'esthétique plus que de vérité, fussent dégoûtés des discussions abstraites de la scolastique et de l'aristotélisme. Ajoutez-y que l'Aristote de la scolastique avait vu surgir à côté de lui un Aristote antiscolastique, protagoniste d'un matérialisme caractérisé : on en conclut que ce n'étaient pas les livres d'Aristote, mais ceux de Platon, qui contenaient le dépôt de la vérité.

428. Principaux platoniciens. — Barlaam fit connaître à Pétrarque quelques dialogues platoniciens. Aurispa et Traversari, en 1438, apportèrent de Byzance le premier manuscrit complet de Platon. Leonardi Bruni traduisit en latin les plus beaux dialogues du philosophe.

Mais le promoteur véritable du mouvement platoniste fut GEORGIOS

[1]) Voir notre *Hist. de la philosophie scol.*, etc., p. 341. — [2]) Sur E. Digby et W. Temple, voir les articles de FREUDENTHAL dans les *Arch. f. Gesch. d. Phil.* IV, 3 et 4. — [3]) Cf. HUIT. *Le Platonisme pendant la Renaissance* (Ann. phil. chrétienne, 1895 à 1898).

GEMISTOS, appelé plus tard PLÉTHON (1355-1464). C'était un savant Byzantin, délégué par l'empereur Jean VIII Paléologue aux conciles de Ferrare et de Florence, où la papauté avait invité les schismatiques grecs, pour tenter un suprême effort de ralliement et d'union. Gemistos Pléthon révéla devant les Florentins éblouis le grand rival d'Aristote, et sut décider la cour des Médicis à fonder une Académie platonicienne. Son acerbe diatribe contre Aristote, *de platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, rédigée à Florence en 1440, est remplie d'exagérations. Quant à sa philosophie, elle est bien plus voisine de celle de Plotin que de celle de Platon ; et l'on vit cet envoyé impérial, chargé de travailler à l'union des Églises chrétiennes, faire dans ses Νόμοι l'apologie d'un théisme universel, avec le platonisme pour Évangile. Pléthon trouva des partisans dans ARGYROPULUS, MICHEL APOSTOLIUS ; mais il fut vivement combattu par le patriarche GENNADIUS à Constantinople (361), et par les aristotéliciens THÉODORE GAZA et GEORGES DE TRÉBIZONDE.

Au milieu de ces controverses entre aristotéliciens et platoniciens, se fit entendre la voix conciliatrice d'un disciple de Pléthon, le cardinal BESSARION (1403-1426). De ce Grec devenu Italien, on a pu dire qu'il était « le plus grec des latins et le plus latin des grecs ». En réponse à des pamphlets de Georges de Trébizonde *(Comparatio Platonis et Aristotelis)*, et de Théodore Gaza (Ἀντιῤῥητικόν), il publia un traité *in Calumniatorem Platonis*, où une sympathie non dissimulée pour Platon s'allie à une attitude déférente pour Aristote. Au lieu de les opposer comme deux irréconciliables adversaires, il cherche, au contraire, un terrain de conciliation entre leurs doctrines, et insinue cette thèse appelée à faire fortune : que les deux grands philosophes grecs diffèrent l'un de l'autre par la forme plus que par le fond.

C'est dans l'opulente cité de Florence, sous la dictature de Cosme et de Laurent de Médicis, à la tête de la fastueuse Académie florentine, que brille le plus célèbre représentant du platonisme italien, MARSILE FICIN (1433-1499). Pour satisfaire aux désirs de son protecteur, Cosme de Médicis, il traduisit l'œuvre entière de Platon, du grec en latin (vers 1453). Ce fut pour la propagande du platonisme un événement décisif. A côté de traductions de Plotin, de Jamblique et de Proclus, Ficin laissa aussi des travaux originaux, parmi lesquels nous notons la *Theologia platonica de animorum immortalitate* et *de christiana religione*. Ficin admet les idées innées, l'âme du monde ; il se propose pour objectif principal dans la *theologia platonica* de combattre les averroïstes et les alexandristes (§ 4), qu'il accuse d'hérésie, et défend contre eux l'immortalité de l'âme avec tous les arguments du Phédon. Il met une prédilection marquée à exposer la théorie de l'amour et du souverain bien.

Bien qu'il soit imbu de platonisme et qu'il n'ait voulu trahir Platon en aucun endroit de sa philosophie *(Nolim Marsilianam doctrinam opponere Platonicae)*, Ficin se méprend sur le caractère véritable de sa philosophie. Il ne saisit ni le

rôle des idées dans l'économie du platonisme, ni celui du panthéisme émanatif dans l'économie du néo-platonisme. Plotin à qui il emprunte son mysticisme poétique et sa description de l'échelle hiérarchique des êtres, n'est pour lui que le fidèle interprète de Platon. Ajoutons que, sous prétexte de reconstituer la chaîne d'or qui relie les grands penseurs au divin Platon, Ficin accueille dans sa synthèse les idées d'Hermes Trismegiste, de Pythagore, de Zoroastre, du pseudo-Denys, sans oublier la magie et la cabale, qui deviennent de plus en plus à la mode dans les milieux intellectuels.

Les destinées de l'Académie florentine furent aussi éphémères que brillantes. La mort de Laurent de Médicis (1492), les agitations politiques dont un religieux, le célèbre SAVONAROLE fut l'âme, et surtout le manque de travailleurs sérieux amenèrent la ruine de l'œuvre élevée à la glorification de Platon. Parmi les nombreux auditeurs auxquels Ficin pouvait donner le titre pompeux de *Complatonici mei*, quelques noms à peine méritent d'être sauvés de l'oubli. Le plus connu est GIOVANNI PICO, comte de Mirandola (1463-1494), chez qui on rencontre un alliage choquant de philosophie grecque et de doctrines magiques et cabalistiques [1]).

429. Conclusion. — Rien ne ressemble dans la restauration platonicienne du XVe et du XVIe s. à la restauration aristotélicienne entreprise par la scolastique du XIIIe et du XIVe s. Les platoniciens de la Renaissance demandent à Platon de les charmer, bien plus que de les instruire. Leur platonisme est souvent du néo-platonisme, et leur prétention de réduire Platon à Plotin prouve qu'ils se méprennent sur la pensée de l'un et de l'autre. Il faut dire la même chose de cette autre thèse, mise en avant par le cardinal Bessarion, à savoir l'accord fondamental de Platon et d'Aristote. Pareilles fantaisies avaient été accréditées par quelques

[1]) En aucun autre pays d'Europe, on ne vit une explosion d'enthousiasme pareille à celle que provoqua Platon en Italie. L'Espagne catholique, qui fut toujours la zélatrice fidèle de l'aristotélisme, fait une place à Platon dans ses œuvres mystiques du XVIe s. Une mention revient à LEO HEBRÆUS (Léon le Hébreux, mort vers 1460-1463), un juif de Lisbonne, qui écrivit des *Dialogi di amore*. Ni l'Allemagne, ni l'Angleterre ne se montrèrent favorables à l'idéalisme ; son influence se manifeste, isolée et secondaire, chez des hommes comme REUCHLIN ou THOMAS MORUS. Quant à la France, un courant platonicien se dessina à Lyon au début du XVIe s. ; LE ROY (Regius, 1510-1577) traduisit en français divers dialogues du philosophe grec ; DE SERRES (1540-1597) fit une nouvelle traduction latine de son œuvre intégrale.

alexandrins de la décadence grecque, chez qui on relève la même stérilité de pensée et la même ignorance de l'histoire (**88**).

L'aristotélisme de la Renaissance, qu'on oppose au platonisme, révèle des lacunes non moins significatives.

§ 4. — *L'Aristotélisme.*

430. Diverses formes de l'Aristotélisme renaissant. — L'aristotélisme avait-il besoin de renaître ? Ne régnait-il pas depuis des siècles sur la pensée médiévale ? C'est que pour les philosophes de la Renaissance, l'Aristote de la scolastique était un Aristote tronqué et qu'ils voulaient faire retour à l'Aristote véritable ; ils faisaient leurs, les reproches de trahison qu'adressaient déjà à S. Thomas et à ses contemporains les averroïstes du XIIIe s. Et ces reproches sont fondés, puisque les scolastiques eux-mêmes se défendent du servilisme étroit de leurs adversaires.

Il y avait une seconde raison de redorer le blason d'Aristote : on avait mis sur le pavois les doctrines de Platon. Or, il parut à un grand nombre, qu'il fallait défendre contre cette intrusion récente la dictature séculaire du prince du Lycée. Telle est la signification des querelles passionnées entre les platoniciens et les aristotéliciens de l'Italie du XVe s. [1]).

[1]) Les querelles touchant la prééminence de Platon sur Aristote ou d'Aristote sur Platon eurent pour théâtre, d'abord Byzance, où GENNADIUS combattit en faveur d'Aristote ; ensuite l'Italie et Rome, où MICHAEL APOSTOLIUS, ANDREAS CONTRARIUS et le cardinal BESSARION prirent parti pour Platon ; THÉODORE GAZA, GEORGES DE TRÉBIZONDE (1396-1484), ANDRONICUS CALLISTUS, pour Aristote. Ce fut vers 1463-64 un feu roulant de pamphlets, où trop souvent les invectives personnelles prenaient la place de l'argumentation. Parmi les aristotéliciens, Théodore Gaza († 1478) est une personnalité qu'on peut mettre en parallèle avec Bessarion, auquel il s'unit d'amitié. Né à Salonique au début du XIVe s., il brilla quelque temps à Constantinople, puis, à l'exemple de tant d'autres de ses compatriotes, prit le chemin de l'Italie, bien avant la prise de Constantinople. A la Cour pontificale, devenue, sous le règne de Nicolas V, la rivale de la Cour des Médicis, Théodore Gaza traduisit toutes les œuvres d'Aristote. Ce fut son œuvre principale, et elle fut plus estimée que l'entreprise similaire de Georges de Trébizonde, qui lui disputa les faveurs du pontife-roi. Il y eut d'ailleurs d'autres traducteurs d'Aristote. Ainsi le byzantin JOH. ARGYROPULUS, mort à Rome en 1486, traduisit à la Cour des Médicis l'*Organon*, les

D'ailleurs, les partisans d'Aristote ne s'accordent pas sur sa doctrine. Les uns, continuant les traditions antiscolastiques du XIVe s., ne le connaissent qu'à travers les commentaires d'Averroès ; d'autres mettent en doute la valeur exégétique de l'interprète arabe, et cherchent l'esprit nouveau chez les commentateurs grecs, principalement chez Alexandre d'Aphrodisias. De là, les partis des *averroïstes* et des *alexandristes* [1]), dont les controverses résument, pendant le XVe et le XVIe s., le mouvement philosophique de deux centres aristotéliciens de l'Italie, Padoue et Bologne.

L'immortalité de l'âme était l'enjeu principal de leurs discussions. Pour les averroïstes (339), partisans du monopsychisme, l'immortalité est impersonnelle ; pour les alexandristes (74), l'âme humaine périt tout entière avec le corps, comme la forme disparaît à la dissolution du composé. Pour les uns et les autres, il n'y a ni Providence ni liberté. Ceux qui, de part ou d'autre, voulaient sauvegarder le dogme recouraient à la théorie des deux vérités. Mais le grand nombre ne se préoccupaient pas des rapports de leur philosophie et du catholicisme.

Le Vme Concile de Latran (1513) condamna comme hérétique la doctrine des deux vérités, en même temps que la théorie de l'unité de l'intellect humain et de la mortalité de l'âme humaine [2]).

431. Les averroïstes. — ALEXANDER ACHILLINUS (1463-1518, *de intelligentiis, de orbibus, de universalibus),* AUGUSTINUS NIPHUS (1473-1546) et ZIMARA (mort en 1532), sont les noms les plus connus de l'averroïsme de Padoue au début du XVIe s. [3]), sans compter la foule de lettrés dont parle déjà

Auscult. Phys., le *de cœlo, de anima, Eth. Nic.* S'il faut en croire Stein, Gaza est en même temps un interprète autorisé et consciencieux d'Aristote, qu'il étudia dans les œuvres originales, et sans préoccupation apologétique. L. STEIN, *Der Humanist Theodor Gaza als Philosoph* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1889, p. 426). — A. GASPARY, *Zur Chronologie des Streites d. Griechen über Plato u. Aristoteles im 15. Jahrh.* (Ibid.) — [1]) A titre isolé, on voit remettre en honneur d'autres commentateurs grecs. Ainsi HERMOLAUS BARBARUS, qui traduit des œuvres d'Aristote, les étudie d'après Themistius. UEBERWEG, *op. cit.*, III, 1888, p. 14. — [2]) WERNER, *Sitzungsberichte*, etc. 1881, p. 209. — [3]) La première édition d'Averroès parut à Padoue, en 1472.

Pétrarque, et qui croyaient de bon goût de se dire averroïstes. Achillinus fut appelé « le second Aristote », à raison de ses commentaires sur le Stagirite. Niphus n'est pas un esprit aussi entier. Après avoir enseigné le pur monopsychisme *(de intellectu et dæmonibus)*, comme son maître NICOLETTO VERNIAS, et édité les œuvres d'Averroès (1495-1497), il mitigea son enseignement pour le mettre d'accord avec le catholicisme. Et quand son rival Pomponatius ouvrit une chaire à côté de la sienne, il ne sut point défendre contre ses attaques l'autorité d'Averroès. Le *de immortalitate animae* (1518), par lequel Niphus riposta à l'ouvrage similaire de Pomponatius (1516), est conçu dans l'esprit du Concile de Latran, et emprunte au thomisme ses meilleurs arguments en faveur de l'immortalité de l'âme.

ZIMARA est plus franc dans son averroïsme que son contemporain Niphus. Il fit des commentaires sur Averroès et édita les œuvres de Jean de Jandun (398) [1]).

432. **Les Alexandristes.** — L'averroïsme entra dans une phase nouvelle, marquée par d'ardentes polémiques, quand PETRUS POMPONATIUS (Pomponazzi 1462-1524) opposa l'aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodisias à celui d'Averroès. Après avoir fait ses études à Padoue, Pomponatius enseigna à Ferrare et à Bologne. Dans son *Tractatus de immortalitate animae* (1516) et dans le *Defensorium*, qui contient sa réplique à Niphus, il soutient que l'information substantielle du corps par l'âme, la matérialité et la mortalité de l'âme, l'évanouissement de la personnalité à la mort constituent les vraies doctrines aristotéliciennes. Il établit, en stoïcien, les rapports de la Providence et de la liberté humaine, et constate que la raison controuve la révélation *(de fato, libero arbitrio et praedestinatione)*. Enfin, dans un troisième traité, *de incantationibus*, il nie les miracles, les anges et les démons, et cherche à expliquer par l'influence naturelle des astres tous les phénomènes extraordinaires alimentant les superstitions.

[1]) Sur l'averroïsme de l'école de Padoue, Cf. RENAN, *op. cit.*, Deux. Partie, Ch. III.

L'attitude énergique de Pomponatius en fit un chef d'école. SIMON PORTA de Naples († 1555), l'espagnol SEPULVEDA († 1572) et JULIUS CÆSAR SKALIGER (1484-1558) brillent au premier rang des alexandristes [1]).

433. Conclusion. — Les aristotéliciens de la Renaissance qui ont voulu reconstituer l'aristotélisme d'après Aristote même, ont piteusement échoué dans leurs tentatives ; d'autre part, alexandristes et averroïstes altèrent au besoin les pensées d'Alexandre d'Aphrodisias et d'Averroès — eux-mêmes interprètes infidèles du Stagirite. — D'où l'on peut dire que tout l'aristotélisme antiscolastique de la Renaissance, *en tant qu'il a prétendu restaurer le vrai péripatétisme,* est un contresens historique.

§ 5. — *Le Stoïcisme et l'Atomisme.*

434. Le Stoïcisme. — Puisque le vent soufflait à la renaissance des philosophies antiques, il ne faut pas s'étonner de voir certains humanistes prendre pour guides des astres secondaires dans le ciel de la philosophie grecque.

Tel JUSTE LIPSE (1547-1606), érudit plutôt que philosophe, professeur à l'Université de Louvain où il défendit l'antique *stoïcisme (Manuductio ad stoïcam philosophiam).* Malgré sa réputation universelle, Juste Lipse ne parvint pas à faire école. Mais les doctrines du portique compénètrent une foule de systèmes de la Renaissance. On les retrouve chez ÉRASME, ZWINGLI, LEONARDI BRUNI, MÉLANCHTON, et divers représentants du théisme.

435. L'Atomisme. — Une place non moins importante est occupée par l'atomisme, qui reparut tel que l'avaient enseigné Démocrite et Épicure. Ainsi on le trouve chez DANIEL SENNERT (1572-1637), chez ERYCIUS PUTEANUS (1574-

[1]) Quant à JACOB ZABARELLA (1532-1589), FRANCESCO PICCOLOMINI (1520-1604) et CESAR CREMONINI (1552-1631), trois autres admirateurs d'Aristote, ils sont rangés tantôt parmi les alexandristes, tantôt parmi les averroïstes, et empruntent des théories aux uns et aux autres. Cremonini, à qui son culte pour Aristote fit donner le surnom de *Aristoteles redivivus,* fut le familier de Galilée, et l'on rapporte qu'il n'osa point se servir du télescope, craignant de trouver en défaut la physique d'Aristote (Chap. III, § 7). Entre les alexandristes et les averroïstes se place la figure du naturaliste ANDREAS CAESALPINUS (1519-1603), qui prit à tâche d'étudier Aristote, non dans l'œuvre de ses commentateurs, mais dans le texte original. Toutefois, quand on songe que ses *Quaestiones Aristotelicae* et sa *Demonum investigatio* développent une cosmologie voisine du panthéisme, on voit que ce soi-disant puritain non plus n'a pas saisi l'Aristote véritable.

1646), le successeur de Juste Lipse à Louvain, et d'autres. Le plus célèbre atomiste de ce temps est Pierre Gassend ou Gassendi (1592-1655 ; *exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos ; de vita et moribus Epicurei).*

Tous ces philosophes, principalement ce dernier, font à l'aristotélisme une guerre impitoyable ; ils tendent la main aux hommes de science pour jeter le discrédit sur la physique vieillie du Stagirite, et, par contre-coup, sur l'ensemble de sa philosophie (Chap. III, § 7).

§ 6. — *Le Naturalisme.*

436. Diverses formes du naturalisme. — En même temps que ressuscitaient les principales doctrines de la philosophie grecque, une étude fervente de la nature fit naître des systèmes plus originaux.

On peut les désigner sous le nom général de *naturalisme*. La Renaissance s'éprend des beautés du monde créé ; elle subit l'attrait de ses mystères, et professe pour la nature un culte qui rappelle l'enthousiasme des alexandrins. C'est là qu'il faut chercher le point de départ des *observations* et des *recherches* qui conduiront le XVIIe s. aux plus belles découvertes de la physique et de l'astronomie.

Et comme des expériences élémentaires et insuffisantes ne pouvaient assouvir l'immense besoin de pénétrer tous les arcanes de la nature, on fait appel à des *forces cachées*, on interroge la cabale, la magie, l'astrologie. Les médecins surtout se complaisent dans les arts secrets, et introduisent dans le domaine philosophique leurs recherches sur la pierre philosophale de la santé.

Ajoutons que par dessus la plupart des systèmes naturalistes de ce temps, plane une conception *panthéiste*. Pour exalter la nature, on la déifie ; si le monde est une révélation vivante de Dieu, quoi d'étonnant dans sa beauté merveilleuse ?

L'*observation*, la culture des *sciences occultes*, la tendance vers le *panthéisme ;* voilà les trois traits principaux qu'on retrouve, à des degrés divers, chez les naturalistes de la Renaissance. — Nous les divisons en trois groupes, suivant que prédomine chez

eux un de ces trois caractères : 1° le naturalisme empirique; 2° le naturalisme étayé sur les sciences secrètes ; 3° le naturalisme panthéiste.

437. Le naturalisme empirique. Telesius. — Telesius et Campanella — deux Italiens — sont les représentants principaux du naturalisme empirique.

BERNARDINUS TELESIUS (1508-1588), fondateur du naturalisme de la Renaissance, se voua tout entier à l'étude des sciences naturelles et compte parmi les plus acerbes détracteurs de la physique des aristotéliciens. Il fonda à Naples une *Academia Telesiana,* pour le développement des sciences naturelles. Son traité capital, *de natura rerum juxta propria principia,* est l'œuvre d'un physicien naïf, mais logique, cherchant à expliquer la nature par le jeu d'un nombre restreint de forces physiques.

Dans la masse inerte et passive de la matière, Dieu a créé deux principes actifs, le chaud et le froid, l'un principe de mouvement, l'autre doué d'une absolue immobilité. Ces deux forces, incorporelles, exclusives l'une de l'autre, se partagent le quantum de la matière. De là une grande division du monde créé en un foyer de chaleur, le ciel, et un centre de froid, la terre. Chaque principe, étant doué d'une tendance à se conserver, possède par là même la faculté de *sentir* l'action destructive de son opposé. C'est le renversement de la théorie aristotélicienne des quatre éléments (**295**, 2°) ; c'est aussi l'érection en fait cosmique du phénomène de la sensation. Les êtres particuliers naissent du contact de la chaleur céleste qui vient rayonner sur la surface glacée de la terre. Une même loi régit la genèse des minéraux et la formation des vivants.

Sur ces bases physiques, Telesius construit un vitalisme nouveau dont il est intéressant de connaître les grandes lignes. Le principe de la vie animale est un *spiritus,* un peu de chaleur, circulant dans le corps et présidant à toutes les fonctions organiques : cette théorie des *esprits animaux,* réédition de l'ancienne doctrine du πνεῦμα, deviendra le point de départ de la physiologie de Bacon et de Descartes. Le *spiritus* n'est pas, comme

chez les scolastiques, une émanation du principe informant (p. 362, n.), il remplace la forme substantielle même, et Telesius dirige contre l'hylémorphisme aristotélicien de violentes critiques. La sensation et l'appétition ne sont que des modes d'action du *spiritus ;* les phénomènes cognitifs se réduisent à des transformations de la sensation ; les phénomènes moraux dérivent de l'instinct de la conservation. Le *spiritus* humain est plus affiné et plus subtil que celui de la brute, mais il n'en diffère pas par nature.

Il est vrai que Telesius corrige ce naturalisme excessif, tout comme Cardanus et Paracelsus, en admettant, en outre, dans l'homme une *forma superaddita*, immatérielle et immortelle, qui nous apprend à connaître Dieu (303, 2). Mais il s'en occupe accessoirement : cette théorie destinée à sauver les apparences, introduit dans la psychologie de Telesius un dualisme semblable à celui que reprochait S. Thomas aux partisans de la pluralité des formes.

438. Campanella. — La physique de Telesius est une des productions les plus originales et les plus influentes de la Renaissance. Elle est reprise par Campanella (1568-1639), qui la compléta par une métaphysique et une politique [1]). L'être, comme tel, comporte trois « primautés » *(primalitates)* qui sont son essence même *(essentiatur) :* le pouvoir par lequel il peut être et agir *(potentia),* le savoir qui le révèle à lui-même *(sapientia),* l'amour qui l'incline à vouloir son bien *(amor).* Inversement, le non-être pur comporte l'*impotentia,* l'*insipientia,* l'*odium*. Dieu seul est Être pur et possède à un degré infini les primautés réelles. Toute créature, distincte de lui, est un mélange d'être et de non-être (traces de la scolastique) ; elle possède les primautés essentielles dans la mesure même ou elle a la réalité

[1]) Parmi ses très nombreux ouvrages, réédités en 1854 par d'Ancona, citons : *Prodromus philosophiae instaurandae, Realis philosophiae partes quatuor, Philosophiae rationalis partes quinque, Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria principia partes tres.*

en partage. Déjà Telesius attribuait aux forces physiques le pouvoir de *sentir*. Campanella donne à ce panpsychisme cosmique, une portée métaphysique.

La Politique de Campanella est basée sur l'amour de l'homme pour lui-même et pour la société, qui n'est que le prolongement de lui-même. Son *Civitas solis*, comme l'*Utopia* de Morus qui ne laissa pas de l'influencer, est la description fantaisiste d'un état idéal, où la liberté individuelle est réglementée dans les moindres détails pour le bien de la communauté.

On achèvera de caractériser Campanella, en disant qu'il caresse avec prédilection les chimères de l'astrologie et de la magie. Par elles il cherche à pénétrer les antipathies et les sympathies intimes des choses et le rôle cosmique de l'âme du monde, cette grande pourvoyeuse commise par Dieu à l'ordre de l'univers. Mais c'est dans le naturalisme de Paracelsus et de Cardanus, que les sciences secrètes apparaissent dominatrices.

439. Le naturalisme et les sciences secrètes. — Ils sont presque tous médecins, les naturalistes qui veulent substituer à l'ancienne physique une philosophie nouvelle, baseé à la fois sur l'observation et sur les données de la cabale, de l'astrologie, de la magie, de l'alchimie.

Paracelsus de Hohenheim (1493-1541) ouvre la série de ces médecins novateurs, par une série d'ouvrages écrits en allemand, et traduits en latin par ses élèves. Citons l'*Opus paramirum, Die grosse Wundarznei, De natura rerum*. Il veut échafauder la médecine sur quatre piliers : la théologie, la philosophie, l'astrologie et l'alchimie.

On retrouve la même fusion de doctrines cabalistiques, alchimiques, magiques et astrologiques chez un autre médecin célèbre, qui arrive à des conclusions analogues à celles de Paracelsus, sans paraître avoir connu ses travaux, l'italien Hieronymus Cardanus (1501-1576), auteur de traités *de varietate rerum, de subtilitate*.

440. Le naturalisme panthéiste. — De toutes les conceptions qui mettent en relief l'*optimisme esthétique* de la nature,

le panthéisme est la plus séductrice. Le cosmos déifié est doué d'une vie unique, et pour expliquer les palpitations de ce colossal organisme, on recourt à l'antique hypothèse de l'âme du monde.

PATRITIUS (PATRIZZI, 1529-1597) se rattache à la série des platoniciens de la Renaissance et apparaît comme un des plus acharnés détracteurs d'Aristote. Mais le platonisme, ou plutôt le néo-platonisme dont il poursuit le triomphe, est principalement une théorie explicative de la nature. Accusant la scolastique de desservir la foi catholique, il alla jusqu'à prier Grégoire XIV d'imposer à la chrétienté la synthèse nouvelle dont il était l'auteur. Le principal ouvrage de Patritius *(Nova de universis philosophia)* est divisé en quatre parties : *Panaugia, Panarchia, Panpsychia, Pancosmia,* étudiant respectivement la lumière, les premiers principes, la vie et l'ordre cosmique. L'Un absolu, ***un-omnia***, seule réalité et bonté suprême, produit au dedans de lui la Ste-Trinité, au dehors, le monde invisible et visible. L'***anima mundi*** est une des étapes de ce processus d'émanation et de déchéance (Plotin). La création n'a plus de sens, puisque la créature est un prolongement de l'être du Créateur. C'est l'âme du monde, qui communique la vie et le mouvement aux êtres de la nature, y compris l'homme. Patritius explique tous les phénomènes physiques par une théorie de la lumière (Panaugia) qui rappelle celle de Telesius.

GIORDANO BRUNO (1548-1600) est un autre fervent du panthéisme. Auteur de nombreux écrits latins et italiens (les principaux sont les *Dialoghi della causa principio ed uno ; degli eroici furori ; dell' infinito, universo e dei mondi),* Bruno se réclame de Raymond Lullus et surtout de Nicolas de Cuse.

L'immanence adéquate de Dieu dans le monde est le théorème fondamental de la philosophie de Bruno. Dieu est la ***complicatio omnium***, la *coincidentia oppositorum* (**418**, 2°), et le flot continu des phénomènes n'est que l'*explicatio* d'une force moniste éternelle, invariable dans sa substance, *omnibus praesentissimus*. Les « accidents » de cette substance naissent d'une matière

originelle *unique,* fonds passif de toute possibilité. Une forme unique — l'âme du monde — intelligence universelle et principe actif de toute possibilité, vivifie cette matière (cause formelle) et produit par la diversification de sa plasticité interne (cause efficiente) les êtres de l'univers. Au fond, la matière originelle et la forme primitive se compénètrent, car elles n'expriment qu'un double aspect de la réalité. Au même titre que la forme, la matière est Dieu, ainsi que le soutenait David de Dinant (p. 235), dont Bruno invoque le témoignage. Cause formelle et cause efficiente, l'âme du monde est aussi cause finale : la fin de ses évolutions qu'elle accomplit consciemment, est la réalisation du meilleur des mondes possibles. Tout est beau dans la nature, parce que tout y vit d'une vie divine.

Bruno explique par le menu comment cette âme du monde, identique à Dieu, vient à se répandre dans la nature. Sa physique est tributaire de Telesius ; sa cosmographie met à profit les découvertes de Copernic. Quant à la psychologie, elle occupe une place réduite dans le système. L'homme n'est plus le point de convergence du monde, pas plus que la terre n'est le centre d'un univers, infiniment élargi. Son âme comme son corps est un effluve divin, et, si elle est immortelle, c'est pour s'unir, après chaque dissolution, à de nouveaux composés matériels. Il va sans dire que la liberté s'évanouit dans ce dynamisme du devenir divin. La connaissance humaine est modelée sur la théorie générale du monde, et, à son stade le plus parfait, le *mens* perçoit le monisme que nous venons d'esquisser.

Dans ses écrits latins, Bruno aurait atténué ce panthéisme, sans cependant renoncer à ses principes fondamentaux.

§ 7. — *La philosophie du droit naturel et social.*

441. Thomas Morus. — L'éveil des nationalités, l'étude des formes politiques de Rome et de la Grèce, le souffle d'indépendance qui agite les États, grands et petits, donnent l'essor à

une philosophie du droit public basée sur l'étude de l'homme. L'initiateur de ces théories nouvelles est l'anglais THOMAS MOORE (MORUS, 1480-1535). Son ouvrage sensationnel, *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia,* écrit avant l'introduction de la Réforme en Angleterre, le rattache au platonisme italien, et renferme en réalité deux parts. La première contient le plan d'un État idéal, organisé suivant les conceptions de la *République* de Platon. Mais où il reflète exactement les aspirations de son siècle, c'est quand il aborde un second ordre de recherches, plus pratiques, et justifie l'indépendance de l'Église et de l'État, et l'indifférence de l'État vis-à-vis des Églises.

Ces principes sont supérieurement exposés et synthétisés par Hugo Grotius

442. Hugo Grotius. — Né en Hollande, dans un pays où les guerres de religion avaient conduit à l'indifférence religieuse, HUGO DE GROOT (GROTIUS, 1583-1645, *de jure belli et pacis)* peut être considéré comme le législateur du droit naturel et social de la Renaissance.

1° Le *droit de nature (jus naturale),* qui revient à l'individu, est l'ensemble des droits imprescriptibles que découvre l'étude *rationnelle* de la nature humaine. Le caractère fondamental de la nature est la *sociabilité,* innée et instinctive.

2° L'origine de la société est le *contrat social,* ou la libre volonté des individus qui, dans l'unique but de mieux sauvegarder leur droit, vivent en commun. L'État n'existe donc que *par* et *pour* l'individu. C'est la proclamation de l'origine *humaine* de la société et de l'État, à l'encontre de la théorie scolastique de l'origine *divine* (305).

3° Le peuple délègue sa souveraineté, et cette délégation, irrévocable pour les uns, est révocable pour les autres (germe de la théorie de la révolution).

4° Entre le droit humain, rationnel, et le droit divin, révélé, il existe une cloison étanche. L'indifférentisme religieux de l'État et la tolérance sont des corollaires de la séparation de l'Église

et de l'État. Ce qui n'empêcha pas Grotius de croire personnellement à la révélation chrétienne.

Les questions relatives au droit naturel et social acquirent un intérêt grandissant. On verra plus loin comment les scolastiques (457) et les protestants (445) les rattachent à leurs conceptions théologico-philosophiques.

§ 8. — *La philosophie et la mystique protestantes.*

443. **Notions générales.** — Les discussions théologiques que provoqua la Réforme eurent leur répercussion sur la philosophie. Le principe directif de la théologie protestante est l'interprétation individuelle des Écritures et du dogme. Or, si chacun se fait *sa* dogmatique, il ne lui sera pas malaisé de l'harmoniser avec une philosophie, choisie non moins librement. De là les formes diverses et souvent contradictoires des systèmes philosophiques du protestantisme naissant (néo-platonisme, stoïcisme, aristotélisme, mysticisme panthéiste).

Luther (1483-1546) n'est pas un philosophe. Il professe l'antagonisme irréductible de la raison et de la foi, l'une étant fonction de la chair *(caro)*, l'autre de l'esprit *(spiritus)*. Il interdit à la philosophie l'accès du domaine théologique, et reproche amèrement à la scolastique de l'avoir profané par ses « sophismes ».

Son œuvre est avant tout la constitution d'une dogmatique nouvelle, dont la théorie de la justification constitue le pivot. Le péché originel a corrumpu l'homme au plus intime de son être ; seule la foi dans l'Évangile peut le réintégrer dans la justice et la sainteté. Cette foi rédemptrice, abandonnée aux inspirations individuelles, unit l'homme à Dieu, et le conduit à la félicité, passivement, sans efforts, même sans le concours de ses œuvres.

Cependant la dogmatique réformée de Luther implique une philosophie. La distinction de la chair ou des facultés naturelles, et de l'esprit ou de l'élément divin de notre être, mène à un dualisme psychologique qui rappelle les doctrines de la cabale ;

la passivité de l'homme vis-à-vis de la grâce et la prédestination absolue ont pour conséquence le déterminisme. Plus soucieux que leur maître de légitimer leurs croyances devant la raison, certains disciples de Luther ont cherché les harmonies de la philosophie avec le dogme réformé. Les principaux philosophes de la religion nouvelle sont Zwingli, Mélanchthon et Böhme.

444. **Zwingli.** — Le grand réformateur suisse (1484-1531) est d'accord avec Luther pour faire de la justification et de la sainteté, basées sur la pure croyance subjective, le fondement du nouveau christianisme. ZWINGLI était un humaniste fervent ; il visita l'Italie et se pénétra des travaux de l'Académie de Florence ; Pic de la Mirandole était son auteur favori. Or, Zwingli mit à profit, pour étayer sa dogmatique, le néo-platonisme et le stoïcisme. L'un et l'autre lui apprirent l'immanence panenthéiste et la déification de l'homme régénéré par le souverain bien. Sénèque lui fournit des arguments en faveur de l'autonomie du vouloir, de la prédestination absolue des bons et des méchants, et du déterminisme moral (72). L'unité de la révélation divine dans les diverses religions, ou le théisme universel, apparaissait aux yeux de Zwingli comme la conciliation naturelle de l'humanisme et du protestantisme.

445. **Mélanchthon** (1497-1560) n'est pas un esprit créateur, mais un compilateur d'Aristote au service de la théologie protestante. Il ne cultiva l'humanisme que pour comprendre la philosophie antique et constituer sur cette base une apologie du christianisme. Ses manuels sur la Dialectique, la Physique et l'Éthique d'Aristote, remarquables par leur ordre et leur clarté, ont valu à leur auteur le titre de *praeceptor Germaniae*.

Mélanchthon est plutôt un éclectique qu'un aristotélicien. Son péripatétisme, qui revêt dans la *Dialectique* une certaine pureté, se mélange à des éléments platoniciens et stoïciens [1]). Ainsi en est-il dans la théorie de la connaissance : l'homme porte en lui un

[1]) DILTHEY, *Melanchthon, und die erste Ausbildung des naturlichen Systems in Deutschland,* dans les *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VI, p. 225. Aristotélicien en Physique, Mélanchthon raille les découvertes récentes de Copernic.

lumen naturale (contre Luther) ; des principes innés lui apprennent les grandes vérités de l'ordre spéculatif et moral (stoïcisme, Cicéron). Si les sensations sont les pourvoyeuses nécessaires de nos connaissances certaines *(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu)*, elles ne font que stimuler l'activité du *lumen naturale* (contre Aristote), et réveiller des représentations assoupies. La certitude de ces vérités primitives est immédiate ; elles reposent sur la conscience subjective ; non seulement les principes des mathématiques et de la physique, mais encore l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la moralité, l'ordre social, la liberté humaine (contre Luther et le stoïcisme) sont des principes innés. C'est la philosophie gréco-romaine, en particulier le péripatétisme, qui a le mieux déchiffré les enseignements du *lumen naturale*. Mais encore cette philosophie est-elle forcément incomplète, le péché originel ayant voilé l'intelligence de l'homme. Il appartient à la foi, à Évangile, de purifier la source du savoir, et de lui rendre son premier éclat. Ainsi la foi complète la raison (contre Luther) ; la philosophie grecque et le christianisme enseignent les mêmes vérités, à des degrés divers de clarté.

Les *Ethicae doctrinae elementa* de Mélanchthon devinrent le point de départ des théories protestantes sur le droit naturel et social : le décalogue est le contenu du *jus naturale*, et l'État, d'origine divine immédiate, est indépendant de l'Église. Cette thèse fut vivement combattue par les publicistes catholiques d'Espagne [1]).

446. Le mysticisme protestant. Böhme. — Le pro-

[1]) De même que Mélanchthon, NICOLAS TAURELLUS (1547-1606) veut construire la dogmatique protestante sur des bases philosophiques. A la philosophie d'Aristote, il veut substituer une philosophie de la raison, conforme à l'Évangile ; au luthérianisme et au calvinisme, un « christianisme intégral » qui atténue la nature et les conséquences de la chute originelle, et laisse l'homme en possession d'une faculté naturelle de connaître. Cette faculté n'est pas une *tabula rasa* (Aristote), mais un trésor garni des connaissances fondamentales ; elle est identique chez tous, et incapable de s'enrichir ou de s'appauvrir. Toutes les différences et les modifications de nos connaissances dérivent des obstacles plus ou moins nombreux que le corps suscite à l'activité cognitive. L'objet de cette faculté et de la philosophie dont elle est l'organe, se résume dans la connaissance de Dieu, de ses propriétés et de ses œuvres ; la théologie, au contraire, s'occupe de la volonté cachée de Dieu, telle que le Christ nous l'a révélée.

testantisme contient en germe le mysticisme. L'interprétation directe et personnelle de la Bible, la négation de la hiérarchie ecclésiastique et céleste suppriment les intermédiaires que le catholicisme pose entre l'âme et Dieu. Chez ses principaux représentants, la mystique protestante repose sur des bases *panthéistes*.

L'idée panthéiste, déjà affirmée par Zwingli, domine l'anthropologie mystique de SÉBASTIEN FRANCK (1499-1542, *Paradoxa, de arbore scientiae boni et mali)* et surtout la philosophie de Jacob Böhme. Élevé en dehors des livres et de l'humanisme, JACOB BÖHME (1575-1624) mena une vie simple, toute de méditations intérieures; en dehors des écrits de Paracelsus et de son école, il ne dut qu'à ses réflexions solitaires le système original dont il est l'auteur. Outre son chef-d'œuvre *Aurora* (1610), citons : *Vierzig Fragen von der Seele, Mysterium magnum, von der Gnadenwahl.*

L'originalité de Böhme consiste dans son explication métaphysique de la présence simultanée du bien et du mal [1]). L'opposition du bien et du mal est en Dieu un fait originel et connaturel, et, dès lors, nécessaire. Un jour Böhme, voyant un vase d'étain qui réfléchissait les rayons du soleil, se dit que sans l'étain, obscur en lui-même, on ne verrait pas la lumière solaire. Le positif serait inconnaissable sans le négatif, la lumière sans les ténèbres, le bien sans le mal. Mais la présence du bien et du mal dans l'infini introduit en son sein une tension de forces contradictoires. Elles n'y existent cependant qu'à l'état potentiel. — Qu'est-ce qui les actualise, ou, pour emprunter à Böhme l'image du feu, dont il fait le symbole de la vie, qu'est-ce qui « embrase » le bien et le mal ? — *L'âme humaine, par un acte de libre volonté.* Pour comprendre cette pensée, notons que l'âme humaine n'est pas une création divine (théisme) ou un mode de la substance divine (panthéisme ordinaire) ; elle est Dieu même : l'âme humaine, unique dans tous les repré-

[1]) DEUSSEN, *J. Böhme, über sein Leben und seine Philosophie* (Kiel, 1897), et BOUTROUX, ds *Études d'histoire de philosophie.*

sentants de l'humanité, est l'état originel divin, l' « abîme » sans fond, « contenant le ciel et l'enfer dans son immensité ».

Revêtant sa métaphysique d'un décor poétique, Böhme décrit « l'éternelle nature de Dieu » sous la forme de sept qualités primaires — représentant les trois premières le mal, ou la colère divine ; les trois dernières, le bien ou l'amour divin. Sur le seuil du bien et du mal, appartenant à l'un ou à l'autre, se trouve le *feu*, principe de la vie et de tout ce qui, en vivant, se consume. Ici apparaît la *liberté* de l'âme humaine (ou de Dieu). Par un acte libre, l'âme peut se tourner vers le bien ou vers le mal. « La volonté de l'âme est libre, ou bien de se replier sur elle-même, de ne s'estimer pour rien, de n'être qu'une branche de verdure jaillissant de l'Arbre divin, de se nourrir de l'Amour divin (le Bien) — ou bien de s'embraser et de s'élever *(im Feuer aufzusteigen)*, en vue de devenir un arbre propre et indépendant »[1]). A ce mysticisme est adaptée toute une dogmatique. Le péché originel, c'est l'âme humaine choisissant le mal ; la rédemption, l'âme humaine faisant retour au bien. Le Christ n'est pas un Dieu personnel fait homme, il n'est qu'une partie de l'humanité déifiée [2]).

§ 9. — *Le théisme ou la philosophie de la religion.*

447. Causes du succès du théisme. — 1° Les luttes religieuses de la Réforme inspirèrent à un groupe de publicistes des

[1]) *Vierzig Fragen*, II'. — [2]) La Renaissance donna un regain de faveur à un autre mysticisme, basé sur la cabale. Bien que la cabale soit avant tout un livre religieux, se rattachant au cycle des écrits judaïques sur le Messie, elle contient aussi une explication philosophique du monde, dont la thèse centrale est l'émanation. La mystique de la cabale apparaît dominatrice chez REUCHLIN (1455-1522), le plus célèbre des hébraïsants de la Renaissance *(De arte cabalistica,* et *de verbo mirifico)*. Il recherche l'union de Dieu et de la *mens* ou de l'organe de l'âme, par une illumination directe de la lumière divine. Quand l'âme est purifiée, elle franchit le premier et le second monde, ou l'ordre sensible et intelligible, et s'élève jusqu'au troisième monde, ou le monde divin. Dieu est l'abîme sans fond *(Ainsoph)*, se répandant en dix attributs *(Sephiroth)*. L'intuition face à face de la divinité est la fin suprême de l'homme.

projets de conciliation entre les nombreuses églises. On se pénétra de la conviction que toutes les religions possèdent un fonds commun de vérités essentielles sur Dieu, et que leur contenu est identique, malgré les divergences de leurs dogmes [1]).

Luther était hostile à ce théisme, espèce de résidu des diverses religions chrétiennes ; mais Zwingli et diverses sectes de l'Église réformée s'en rapprochaient (**444**).

2° D'ailleurs, le théisme est conforme aux allures indépendantes de la Renaissance, puisqu'il n'est qu'une forme du naturalisme, appliqué à la religion. De même qu'on avait édifié le droit naturel en inspectant la nature humaine, de même on interrogea la raison pour découvrir les idées religieuses.

De là le grand nombre d'adhésions que recueillit le théisme, non seulement chez les protestants, mais en général près de tous les esprits emportés dans le mouvement de la Renaissance. L'influence du théisme se répercuta dans la vie morale et sociale et même dans la vie artistique du XVIe s. C'est lui notamment qui détermina directement les théories de la séparation de l'Église et de l'État, de l'indifférence et de la tolérance de l'État en matière religieuse.

448. Principaux représentants. — Déjà à la cour de Frédéric II, on avait soutenu l'identité des grandes religions (**340**). ERASME propagea la thèse que la doctrine purifiée du Christ est identique à la religion de Platon, de Cicéron, de Sénèque. Au nom du platonisme, GEMISTOS PLETHON (**428**) ; au nom de l'hébraïsme, REUCHLIN ; au nom de la philologie, KONRAD MUDT (Mutianus Rufus) et les humanistes d'Erfurt, se firent les prosélytes d'un christianisme primitif et intégral qui se confond avec le théisme. En Hollande, plus particulièrement éprouvée par les guerres religieuses, COORNHERT (né en 1522) parla un des premiers de paix religieuse et de réduction des dogmatiques opposées à des éléments communs. Cette idée recueillit de nom-

[1]) DILTHEY, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh.* (Arch. f. Gesch. Philos. 1894 et 1895) ; *Das naturliches System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh.* (ibid. 1895 et 1896).

breux suffrages. THOMAS MORUS s'y rallie, HUGO GROTIUS l'accentue ; plus tard, HERBERT DE CHERBURY la développe, et la philosophie moderne en fait un de ses thèmes favoris.

§ 10. — *Le scepticisme.*

449. Caractère général. — Les contradictions nombreuses sur le terrain religieux, philosophique et scientifique ont engendré chez d'aucuns une défiance vis-à-vis de la raison : le scepticisme de la Renaissance n'est pas une critique absolue de la certitude, mais une démonstration de l'insuffisance des systèmes existants. Il sert de transition entre le moyen âge et la philosophie moderne. Ce caractère relatif lui donne de nombreuses analogies avec la sophistique grecque (**12**) ; l'une et l'autre sont un acheminement vers des spéculations nouvelles.

Parmi les sceptiques de la Renaissance, le plus connu est MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592), dont les *Essais* ne sont, au point de vue philosophique, qu'un décalque du pyrrhonisme antique. L'auteur se retranche dans le doute, et borne l'objet de ses recherches à l'étude du moi. Son mot : « c'est moi que je peins » traduit la connaissance nouvelle qu'il veut opposer aux philosophies contemporaines. — CHARRON (1541-1603), dans son traité *de la Sagesse,* marche sur les pas de Montaigne, tout en s'inspirant de Sénèque ; il admet une certitude pratique, base de la vie morale, et retombe ainsi en plein dogmatisme. — Il en est de même du médecin portugais SANCHEZ (1562-1632). Il ne démontre l'impuissance des doctrines établies que pour conclure à la nécessité d'un empirisme nouveau, qu'il est d'ailleurs incapable de construire.

La banqueroute des systèmes de la Renaissance explique le rapide avènement des idées de Descartes et de François Bacon.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

§ 1. — *Notions générales.*

450. Caractères généraux. — I. L'*insuffisance des scolastiques* va croissant, et se révèle par les phénomènes déjà relevés à la période précédente. Les partis philosophiques se perpétuent, mais perdent leur signification primitive. Dans les corporations religieuses, dans les universités, dans les collèges mêmes nés au sein des universités, on continue d'imposer l'hégémonie officielle d'un des grands chefs d'école, et le choix même de ce maître n'est pas toujours déterminé par des considérants d'ordre scientifique, mais souvent par le caprice et les intrigues de la politique [1]). On comprendra ce que sont ces querelles de coterie, si l'on songe que divers endroits voient se constituer, comme factions antagonistes, un parti de thomistes et un parti d'albertistes [2]), — comme si, sur les questions capitales de la synthèse scolastique, S. Thomas et son maître ne souscrivaient pas aux mêmes conclusions.

L'*ignorance de la doctrine scolastique* atteint son comble à la fin du XVIIe s. Certains manuels de ce temps parlent encore de matière et de forme, mais plus d'un représente leur union comme celle de l'homme et de la femme qui se courtisent, s'épousent et divorcent pour contracter de nouvelles unions. La valeur verbale que reçoit la théorie des puissances justifie le persiflage de

[1]) A Bâle, en 1464, il y a quatre professeurs terministes *(via modernorum)* et trois antiterministes ou réalistes *(via antiqua)* ; à Fribourg en Brisgau, l'enseignement est terministe de 1456 à 1484, puis on y admet des réalistes sur l'ordre de l'archiduc Sigismond. De même, le terminisme est imposé aux universités naissantes de Tubingue (1477), d'Ingolstadt (1472), etc. PRANTL, IV, 190. — [2]) A Cologne, p. ex., où le collège Saint-Laurent défend les idées d'Albert le Grand contre le collège de la Montagne, qui professe le thomisme.

Molière et ses plaisanteries sur la valeur dormitive de l'opium. De même les déformations qu'on fait subir aux « espèces intentionnelles » sont critiquées avec raison par Malebranche et Arnauld. C'est principalement chez les professeurs d'université, « aristotéliciens officiels », qu'éclate l'ignorance de la doctrine.

On ne pourrait d'ailleurs généraliser le reproche, ni l'étendre sans réserves au XVI[e] siècle. D'une part, le XVI[e] s. vit surgir une scolastique nouvelle qui ne manque pas d'originalité et d'éclat. D'autre part il y eut des commentateurs illustres de S. Thomas et d'Aristote, qui menèrent à bonne voie une utile et remarquable entreprise d'*exégèse*.

II. L'*attitude des scolastiques vis-à-vis de leurs adversaires* n'est pas moins blâmable. Attaqués dans toutes leurs positions par les systèmes coalisés de la Renaissance, ils ne savent pas se défendre, et commettent la double faute de se désintéresser de l'histoire de la philosophie contemporaine et de se tenir à l'écart du progrès des sciences particulières. François Bacon leur en fait le juste reproche, en termes d'ailleurs exagérés : « Hoc genus doctrinae minus sanae et seipsum corrumpentis invaluit apud multos praecipue ex Scholasticis, qui summo otio abundantes, atque ingenio acres, lectione autem impares, quippe quorum mentes conclusae essent in paucorum auctorum, praecipue Aristotelis dictatoris sui scriptis, non minus quam corpora ipsorum in coenobiorum cellis, *historiam vero et naturae et temporis maxima ex parte ignorantes,* ex non magno materiae stamine, sed maxima spiritus, quasi radii, agitatione operosissimas telas, quae in libris eorum extant, confecerunt » [1]).

1° *Les scolastiques se désintéressent de la philosophie contemporaine,* aussi bien des reproches que celle-ci leur adresse que des systématisations nouvelles qu'elle leur oppose. Si un groupe de scolastiques, notamment parmi les représentants de la restauration espagnole, font droit aux plaintes amères des humanistes, la masse n'a pas remonté le courant de la routine. Quant aux

[1]) Cité par BRUCKER, *Historia critica philos.*, t. III, pp. 877-878.

théories nouvelles, loin de les combattre, les scolastiques de cette période — à part de rares exceptions — *ne veulent pas même les connaître*. Dédaigneux de leurs rivaux, ils se suffisent, et volontairement s'isolent, enfermés dans un cercle qui va se rétrécissant. A quel crédit social pouvaient prétendre des hommes qui fermaient portes et fenêtres sur le dehors et n'avaient pas le souci des idées de leur époque ? S. Thomas et les docteurs du XIIIe s. se comportaient autrement vis-à-vis de leurs adversaires, et s'ils avaient vécu au temps de la Renaissance, ils auraient entrepris une guerre implacable, et sans doute victorieuse, contre cette masse de philosophies boiteuses, infiniment moins robustes que l'averroïsme du XIIIe s.

2° *Les scolastiques se tiennent à l'écart des progrès des sciences*. Or, ici aussi des révolutions profondes s'opèrent, des synthèses nouvelles s'édifient qui bouleversent un grand nombre d'idées reçues par la science médiévale. Élaborées *en dehors* de la scolastique, ces synthèses se sont retournées *contre elle*. C'est ce qu'on verra dans un paragraphe final.

451. **Division.** — Comme par le passé, les écoles thomiste (§ 2), terministe (§ 4), scotiste (§ 5) recueillent la grande majorité des suffrages. A partir du milieu du XVIe s. apparaissent aussi quelques écoles secondaires (§ 6). Mais l'événement capital dans les annales de la scolastique est le développement brillant de la restauration espagnole (§ 3). Un dernier paragraphe s'occupera de l'attitude des scolastiques du XVIIe s. vis-à-vis des découvertes scientifiques (§ 7).

§ 2. — *L'École thomiste.*

452. **L'école thomiste.** — La lignée des thomistes, interprètes respectueux des doctrines du maître, se perpétue nombreuse à la fin du XVe s. et au XVIe s. JOHANNES VERSOR († 1480) commente dans l'esprit du thomisme les principaux ouvrages d'Aristote *(Quaestiones super veterem artem* ; *super omnes libros novae logicae*, comment. sur le *de ente et essentia* et sur P. Hispanus) ; PETRUS

NIGRI rédige un traité *Clipeus Thomistarum*. Un groupe de professeurs de Cologne, controversistes de nuances, défendent S. Thomas contre Albert le Grand ou Albert le Grand contre S. Thomas. Parmi les thomistes, les plus influents sont HEIMERIC DE CAMPO († 1460), HENRI DE GORKUM (mort 1460), GERHARDUS DE MONTE (mort 1480; comm. du *de ente et essentia* et auteur d'une *Apologetica ... qua ostensorem concordiae inter S. Thomam et venerab. Albertum magnum impugnat opprobriis, auctoritatibus et rationibus omissis)* et surtout LAMBERTUS DE MONTE (mort 1499, commente Aristote d'après S. Thomas) ; — tandis que GERHARD HARDERWYK (mort 1503, comment. sur *nova logica* et P. Hispanus) et ARNOLD DE LUYDE ou de Tongres (mort 1540, comm. sur Organon et P. Hispanus) sont les porte-drapeau de l'albertisme. On retrouve, du reste, des échos de ces conflits ailleurs qu'à Cologne.

BARBUS PAULUS SONCINAS († 1494) résume Capreolus, commente l'Isagoge et les catégories et compose des *Quaestiones metaphysicae ;* JOHANNES A LAPIDE († 1494), qu'on trouve tour à tour à Paris, à Bâle et à Tubingue, écrit des commentaires sur l'Organon, un traité *de exponibilibus* et des *sophist. argumentationes ;* FRANCISCUS TAEGIUS fait un commentaire de l'opuscule de S. Thomas *de fallaciis ;* MICHEL SARAVETIUS prend en mains la défense du thomisme contre le scotisme *(Quaest. de analogia contra scotistas ; q. de universalibus ; de prima et secunda intentione) ;* DOMINIQUE DE FLANDRE († 1500) qu'on trouve à Bologne vers 1470, fait des travaux sur la métaphysique d'Aristote, les analytiques postérieurs et le traité de l'âme ; CONRAD KÖLLIN, qui passe pour un des meilleurs thomistes de ce temps, commente S. Thomas à Heidelberg (en 1507) et à Cologne et publie des *Quodlibet*; MARTIN POLLICH à Wittenberg († 1513), ERASME WONSIDEL à Leipzig commentent la logique thomiste ; le dominicain BARTHOLOMÆUS MANZOLUS attaque la logique de Paulus Venetus par les arguments du thomisme *(Dubia super logicam P. Veneti)*. JAVELLUS (première décade du XVIe s.) s'engage dans une longue controverse avec le scotiste

Antonius Trombeta. PIERRE DE BRUXELLES ou Pierre Crockaert, après avoir vigoureusement défendu l'occamisme auquel l'initia Jean Major (**461**), se fit dominicain et se convertit au thomisme. Il unit à un esprit solide le culte du style élégant, et sut communiquer à son élève Vittoria le souci de la forme. Outre des commentaires de divers écrits d'Aristote et un traité *de ente et essentia* de S. Thomas, il composa des *Quodlibeta*.

Plus significatifs sont deux commentateurs célèbres de S. Thomas, S. de Ferrare et Cajetan.

453. Silvestre de Ferrare et Cajetan. — FRANCISCUS SILVESTER, né à Ferrare vers 1474, devint régent du *Studium* dominicain à Bologne, puis général de l'ordre, et mourut en 1528. Ses œuvres principales sont : *In l. S. Thomae de Aquino contra gentes comment.* (vers 1516), des comment. *in l. posteriorum Aristot. et S. Thomae, in octo l. physic. Arist., in 3 l. de anima*, sans compter un traité contre Luther, pur de langue et nerveux de style.

THOMAS DE VIO, dit CAJETAN, naquit à Gaète en 1468, entra chez les dominicains et fit ses études à l'université de Padoue où il apprit à connaître le mouvement humaniste et averroïste. De Padoue il alla à l'université de Pavie, puis à l'université romaine. A partir de 1507 il fut appelé aux hautes charges de l'ordre, devint cardinal en 1517, et évêque de Gaète en 1519, puis légat en Hongrie. Ses dernières années sont consacrées à l'étude jusqu'à sa mort en 1534. A côté de nombreuses œuvres théologiques et exégétiques, il laissa des œuvres philosophiques importantes : des commentaires sur le *de ente et essentia* de S. Thomas, sur les prédicaments, les dern. analyt., le *de anima* d'Aristote, des traités *de analogia nominum, de sensu agente et sensibilibus, de substantia orbis* de J. de Gand, une métaphysique et divers opuscules de moindre importance. Les *Commentarii* sur la somme théologique de S. Thomas (de 1507 à 1522) sont son œuvre capitale.

On peut rapprocher les commentaires sur les deux sommes, entrepris par S. de Ferrare et Cajetan, de l'œuvre exégétique de Capreo-

lus. Mais, tandis que celui-ci butine à travers les œuvres de S. Thomas et fait entrer sa doctrine dans les cadres des *Sentences* de P. Lombard, ceux-là commentent méthodiquement, en suivant le texte du maître, l'un la *Somme Théologique*, l'autre la *Somme contre les Gentils*. Ces commentaires sont remarquables de clarté et de pénétration. Aujourd'hui encore les exégètes du thomisme les consultent avec fruit, et on les juge dignes de réimpression.

Le plus parfait de ces deux commentaires est celui de Cajetan. On y rencontre, outre une exposition des doctrines thomistes, diverses polémiques contre les scotistes et les averroïstes, que Cajetan avait rencontrés à Padoue. Sur la question de l'immortalité de l'âme, bruyamment agitée par Pomponatius, Cajetan se sépare de S. Thomas. Il tient que la théorie attribuée par Averroès est bien celle que le stagirite a défendue, et conçoit lui-même des doutes sur le pouvoir de la raison dans sa démonstration de l'immortalité de l'âme. Ce qui explique qu'un de ses confrères, qui fut pour lui un adversaire violent, BARTHÉLEMY SPINA de Pise, confondit dans une commune réfutation Pomponatius et Cajetan : *Propugnaculum Aristotelis de immort. animae contra Thomam Cajetanum ; Tutela veritatis de immort. animae contra P. Pomponatium ; Flagellum in tres libros apologiae ejusdem.*

Cajetan exerça une grande influence sur Vittoria, le fondateur de l'école de Salamanque, et ainsi se trouve établi un lien entre l'école thomiste et la scolastique espagnole du XVIe s.

454. **Sources et Bibliographie.** — De J. Versor, les *Quaest. s. veterem artem* existent en incunables de Venise (1497) et de Cologne (1486, 1497, 1503), ces 3 dern. édit. contiennent les comment. *s. omnes libros novae logicae* et sur le *de ente et essentia ;* Comment. sur P. Hispanus ont reçu nombr. édit. — De même le *Clipeus thomist.* de Nigri, notamment à Venise 1504.— De G. de Monte, le comm. *de ente et essentia* et l'*Apologetica,* à Cologne vers 1492 ; le comment. seul en 1489 — Comment. de L. de Monte, Cologne 1493, 1488, 1505, 1511 ; de G. Harderwijk, Cologne, 1494 ; de A. de Luyde, Cologne 1507, 1496, 1500. De P. Soncinas : *s. artem veterem,* Venise 1499, 1587. Ed. traités de J. a Lapide à Bâle ; *de fallaciis* de Taegius, Pavie 1511 ; traités de M. Saravetius, Rome 1516; de D. de Flandre, Venise 1514, 1587, Cologne 1621 ; de Manzolus à Venise, 1523. *Summularum artis dialecticae interpretatio* de P. de Bruxelles, Paris, 1508 ; *Quodlibet* de C. Köllin, à Munich, 1523.

Sur tous ces personnages, v. PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 220 et suiv. 273 et suiv. à qui nous empruntons un grand nombre de renseignements bibliographiques. Sur H. de Campo, Dominique de Flandre et P. Bruxelles, Cf. notre *Hist. phil. scol. de P. Bas*, pp. 309, 314 et suiv.

Les comment de la *S. contra gentes* de S. Ferrare ont reçu nombr. édit., la prem. à Venise en 1524 du vivant de l'auteur, la dernière et la meilleure à Paris en 1660. SESTILI a fait paraître en 1898 à Rome le premier vol. d'une édit. nouvelle. Les autres comment. de S. de Ferrare ont été édit. à Venise 1517, 1577, 1619 et à Rome. — Les opuscules de Cajetan ont reçu de nombreuses édit. spéciales à Venise (1506, 1587, 1599 etc.), Rome, Paris, Bologne et nous renonçons à les citer. Plus nombreuses encore sont les édit. des comment. de la Somme, soit seuls, soit joints à la Somme. Ils sont joints à la récente édit. romaine de la Somme (n° 310). Il n'y a pas d'édit. complète des œuvres de Cajetan. Deux collect. partielles, mais qui se complètent, à Anvers 1612, et Lyon 1541. V. le détail des édit. ds un art. du Dict. de théol. cath. (au mot Cajetan, 1904) de MANDONNET. — Édit. des trois traités de B. de Spina en 1518.

§ 3. — *La scolastique espagnole.*

455. Notions générales. — Le XVIe s. est témoin d'une éclatante restauration de la théologie et de la philosophie scolastiques. Le mouvement théologique, qui fut le principal, naît d'une réaction contre la Réforme ; il sort des délibérations du concile de Trente (1563) et s'inspire de l'œuvre théologique de S. Thomas, proclamé docteur de l'Église par Pie V en 1567. Ce sont les hérésies qui guident la théologie dans le choix des questions sur lesquelles elle reporte ses prédilections.

La restauration philosophique, qui se développe parallèlement à la restauration philosophique, se caractérise d'abord par un *retour aux grandes systématisations du XIIIe s.*, et principalement au thomiste. On rassemble et on classe les théories et les arguments pour les soumettre à une minutieuse critique. D'autre part les doctrines organiques (**282-307**) reçoivent une *interprétation originale*, et des *théories nouvelles* se font jour. Pour ces diverses raisons, la scolastique espagnole est un mouvement d'idées autonome, et on ne pourrait considérer ses représentants comme de simples commentateurs, même si on rencontre chez eux des déclarations en ce sens. — On trouve aussi chez certains d'entre eux l'*influence des préoccupations nouvelles de la Renais-*

sance, mais elle est limitée aux idées politiques et sociales. — Enfin les scolastiques espagnols remettent en honneur *la langue claire,* les *procédés sobres* dont les derniers adeptes de l'École s'étaient départis, et font leur profit des critiques dirigées par l'humanisme contre leurs contemporains et leurs devanciers.

La restauration philosophique du XVI[e] s. a son centre en Espagne et en Portugal, mais elle a des ramifications en Italie. L'Université de Salamanque est son berceau [1]) : de là la désignation de « scolastique espagnole du XVI[e] s. » pour marquer l'ensemble du mouvement. Sous l'influence du thomisme, l'Université de Salamanque remplace dans ses écoles le *Livre des Sentences* par la *Somme Théologique* de S. Thomas, et cette innovation est imitée peu à peu par les autres universités d'Espagne et des divers pays d'Europe. Les premiers travaux sont des gloses textuelles, à l'instar de celles de Cajetan et du Ferrarais ; mais bientôt les vues s'élargissent, et le commentaire servile fait place à des exposés indépendants, à des traités systématiques, qui laissent le champ libre à l'agencement personnel des matières étudiées.

La restauration espagnole s'opère au sein de l'ordre dominicain et plus encore dans l'ordre des Jésuites.

456. Les Dominicains. — C'est à FRANÇOIS DE VITTORIA (1480-1566) que revient l'honneur d'avoir imprimé, dans l'Université de Salamanque, une orientation nouvelle à la scolastique. Il l'avait étudiée à Paris, à l'école d'un homme de talent, le bruxellois Pierre Crockaert (p.522). F. de Vittoria ne veut pas seulement revenir aux plus pures doctrines du thomisme, mais encore dépouiller la scolastique des formes imparfaites qui discréditent les ouvrages scolastiques de ses contemporains. Il édita les commentaires de son maître P. Crockaert sur la 2[a] 2[ae] de S. Thomas.

Vittoria fit école. MELCHIOR CANUS (1509-1560) et peut-être DOMINICUS DE SOTO (1494-1560), comptent parmi ses disciples

[1]) Les universités d'Alcala, de Séville, de Valladolid, de Coïmbre, d'Evora suivirent le mouvement.

immédiats. Melchior Canus, professeur à Alcala, est l'écrivain le plus élégant du groupe, et son ouvrage célèbre, *de locis theologicis*, contient un plan complet de réforme de la théologie et de la philosophie. BARTHOLOMÆUS DE MEDINA (1527-1581), disciple de Canus, entreprit un commentaire de la *Somme Théologique* qui résume les travaux de ses prédécesseurs. Son œuvre, qui n'embrasse que la 1a 2ae et la 3a pars, fut continuée par DOMINICUS BANNEZ (1528-1604) qui édita des commentaires sur la 1a et la 2a 2ae. Plus tard, nous rencontrons l'italien ZANARDI († 1642), les Dominicains portugais ANTONIO DE SENA († 1584, *In quaest. D. Thomae disputatas,* et des travaux sur la Somme) et JEAN DE S. THOMAS (1589-1644). Ce dernier, professeur à Alcala et à Salamanque, est bien connu par son excellent *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris angelici mentem,* comprenant la logique, la physique générale et spéciale, notamment la psychologie.

457. Les Jésuites en Espagne. Suarez. — Les Jésuites s'établirent en Espagne vers 1548, quelques années à peine après la fondation de l'ordre. S. Ignace, qui avait appris à connaître et à apprécier la doctrine de S. Thomas, à Paris, en 1533, le choisit comme docteur de la Compagnie. S'inspirant du précepte du fondateur, la congrégation générale de 1593 imposa à ses membres de se rallier au thomisme en matière théologique. Elle laissa la liberté pour les questions d'ordre *purement* philosophique, mais ici même prit un ensemble de précautions pour qu'on ne s'écartât pas à la légère du thomisme.

Les Jésuites ne réussirent pas à s'implanter dans l'Université de Salamanque, mais ils créèrent d'autres centres d'études. Tel le collège de Coïmbre, où PETRUS FONSECA (1548-1597), surnommé l'Aristote de Coïmbre, le premier occupa une chaire. Sous son impulsion, les Jésuites menèrent à bonne fin un commentaire immense de la philosophie d'Aristote, connu sous le nom de *Collegium Conimbricense, cursus Conimbricensium*. C'est une exégèse plutôt idéologique que littérale, divisée en *quaestiones,* clairement rédigées et groupées entre elles ; en même temps

c'est un bilan bien fait des commentaires légués par l'antiquité. Sebastiao do Couto († 1639) travailla la dialectique ; Manuel de Goes (1560-1593) le traité de l'âme, l'éthique et la physique ; Magalliano, le *de anima ;* Fonseca (mort 1597), la métaphysique et la dialectique. Le *Tractatus de anima separata* de Balthazar Alvarès est le dernier des commentaires de Coïmbre.

De toute la lignée des Jésuites philosophes, le plus célèbre est Fr. Suarez *(doctor eximius),* né à Grenade en 1548, mort à Lisbonne en 1617, après s'être illustré par son enseignement dans les principales universités de la péninsule ibérique. En effet, son grand ouvrage philosophique, *Disputationes metaphysicae,* est un des répertoires les mieux dressés, les plus complets et les plus clairs de la métaphysique de l'École. Ce n'est plus un commentaire, mais un traité original sur l'être, ses catégories, ses causes, où, de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes à résoudre et des solutions proposées.

Suarez est aussi le plus éclectique des scolastiques espagnols. Sa philosophie est une interprétation remarquable de la synthèse scolastique. Pour la constituer, il emprunte au thomisme un bon nombre de matériaux, mais s'en écarte dans d'importantes questions, où il défend des idées personnelles. Tout en reconnaissant son mérite, la vérité veut qu'on lui dénie ce titre usurpé de « commentateur fidèle du Docteur angélique » que la postérité s'est plu à lui attribuer. Pour s'en convaincre, il suffira d'énumérer quelques thèses capitales de sa métaphysique et de sa psychologie. Contrairement à S. Thomas, Suarez rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence [1]) ; il est amené dès lors à admettre

[1]) « Existentia enim substantiae ita composita est, sicut essentia substantiae et ideo sine ulla implicatione vel repugnantia, potest Deus sicut formam sine materia, ita et materiam sine forma conservare. » *Disp. met.,* Disp. 15, sect. 9, n. 5. La théorie de la simple distinction de raison entre l'essence et l'existence oblige Suarez à expliquer autrement que S. Thomas plusieurs doctrines théologiques. Il ne nous appartient pas de le suivre sur ce terrain.

que l'existence peut être composée d'éléments partiels, au même titre que l'essence, et notamment que la matière première, dans les substances naturelles, possède par elle-même et sans l'acte déterminateur de la forme, une existence propre, que Dieu pourrait conserver, comme telle, à l'état séparé. Ces thèses, incompatibles avec la doctrine de S. Thomas, nous ramènent plutôt aux enseignements de l'école franciscaine. De même, Suarez écrit que les éléments constitutifs de chaque substance — et non la matière première — sont principes de son individuation, et il enseigne avec D. Scot que les arguments métaphysiques ont seuls une valeur apodictique dans la démonstration de l'existence de Dieu. En psychologie, bornons-nous à constater que Suarez, par un nouveau rapprochement du scotisme, reconnaît à l'intelligence le pouvoir de se former de l'individuel une connaissance directe.

Suarez occupe enfin un rang distingué, comme publiciste, dans la phalange des Jésuites qui combattirent les doctrines protestantes sur le terrain social. Il composa un traité *de Legibus* [1]), et s'occupa notamment de la célèbre question de l'origine immédiate du pouvoir, mise à l'ordre du jour par les protestants. Avec Bellarmin, il entra en lice pour réfuter la théorie du prétendu « droit divin » des rois, à laquelle Jacques Ier d'Angleterre n'avait pas dédaigné d'apporter l'appui de son argumentation théologique. A la conception protestante, suivant laquelle les rois tiendraient leur pouvoir immédiatement de Dieu, Suarez oppose, non sans hardiesse, la thèse de la souveraineté initiale du peuple ; le consentement du peuple forme donc le titre originel de toute autorité princière. *A fortiori* Suarez admet-il, à l'encontre de l'omnipotence gouvernementale, telle que l'entendait Mélanchthon, le droit pour le peuple de déposséder les souverains, devenus indignes du mandat conféré.

Après Suarez, VALLIUS († 1622), A. RUBIUS († 1615), FR. ALPHONSUS (1649), P. DE MENDOZA († 1651), FR. GONZALEZ († 1661) sont des personnalités secondaires.

[1]) D. de Soto et Molina écrivirent également des traités *de jure et justitia*.

458. Jésuites en Italie. — Le mouvement théologique et philosophique dont les Jésuites se firent les promoteurs se répandit dans les diverses universités qu'ils fondèrent, hors l'Espagne et le Portugal (par exemple, à Ingolstadt). En Allemagne GRÉGOIRE DE VALENCE, auteur d'un Comment. sur la Somme (1591); en Belgique BELLARMIN et LESSIUS firent connaître les nouvelles tendances.

En Italie surtout s'organisèrent d'importants centres d'études, dont le principal est le *collegium romanum* fondé par S. Ignace. Là professa JACOB LEDESMA (mort 1575) et F. TOLETUS (de 1559-1569), disciple de D. Soto à Salamanque, et auteur d'une *Enarratio in Summam theol. S. Thomae*. Là aussi on rencontre GABRIEL VASQUEZ (mort 1604), le grand rival de Suarez, et l'auteur de *Disputationes metaphysicae* très appréciées et d'un beau commentaire sur la Somme théologique de S. Thomas.

Sous Vasquez et Suarez étudia, de 1584-1588, COSMUS ALAMANNUS, né à Milan (1559) où il enseigna dans la suite. Il publia de 1618 à 1623 une *Summa philosophiae*, exposé didactique de la philosophie de S. Thomas, où l'auteur groupe les matières sous diverses sections (logique, physique, éthique, métaphysique, v. n° 461) et note minutieusement les textes du maître relatifs à une même question.

PIERRE ARRUBAL, JEAN DE LUGO, ANTOINE PEREZ, NICOLAS MARTINEZ, SILVESTER MAURUS méritent une mention spéciale dans la liste des professeurs du Collège romain au XVIIe s. MAURUS, né à Spolète (1619) entra dans l'enseignement en 1653, et s'y consacra presque exclusivement jusqu'à sa mort (1687). A côté de plusieurs œuvres théologiques, il écrivit des *Quaestionum philosophicarum l. V*, et une paraphrase des œuvres complètes d'Aristote. Ces commentaires résument, peut-on dire, l'exégèse à laquelle les grands scolastiques du XIIIe s. ont soumis les textes d'Aristote ; la concision et la clarté de ces commentaires en font un modèle du genre [1]). Maurus a pris pour base

[1]) Préface du t. I. de l'édit. de Ehrle.

le texte grec et les meilleures versions latines qui étaient en circulation de son temps.

459. Autres congrégations religieuses. — Les Carmes se joignirent aux Dominicains et aux Jésuites dans l'œuvre de la restauration. Ils entreprirent les *Disputationes collegii Complutensis*, un commentaire encyclopédique du thomisme. Les Cisterciens — parmi lesquels on cite ANGELUS MANRIQUEZ, B. GOMEZ, P. DE OVIEDO, — les Bénédictins, les Trinitaires et d'autres [1]) suivirent les mêmes traditions philosophiques.

460. Conclusion. — La restauration espagnole contraste avec l'appauvrissement général de la scolastique dans les pays où elle ne s'étendit pas. Elle provoqua un revirement profond, qui témoigne assez combien les doctrines organiques reprenaient de vitalité, dès qu'elles étaient servies par des capables et non par des ignares. Dans la stérilité générale, une branche bourgeonne et se couvre de fruits abondants.

Malheureusement cette restauration demeura *locale* et *éphémère*. Elle ne put s'imposer en dehors des pays ibériques et de l'Italie. Les déchirements de la Réforme qui se faisaient sentir dans le centre et le nord de l'Europe sont une cause de cet échec. On y était aussi trop tiraillé entre les multiples tendances du temps, pour que la scolastique pût reprendre le dessus. Il eût fallu pour cela prendre contact avec l'âme contemporaine, autrement que ne le firent les nouveaux scolastiques d'Espagne. Quel dommage qu'ils aient limité au droit naturel les recherches nouvelles auxquelles la Renaissance les invitait. Ils étaient de taille à se mesurer avec les antiscolastiques du temps. C'est le défaut d'adaptation aux tournures d'esprit nouvelles qui arrêta l'influence du mouvement espagnol, et bien qu'il domine le XVI[e] s. et entre bien avant dans le XVII[e] s., il n'eut pas la durée auquel il eût pu prétendre.

Au demeurant, d'autres groupes continuaient au XVII[e] s. de

[1]) MANUEL DA NATIVIDADE, de l'ordre de N. D. de la Merci, fit une *philosophia sec. mentem angelici praeceptoris*, non publiée. FERREIRA, *op. cit.*, p. 313.

compromettre la philosophie scolastique par d'irréparables maladresses (§ 7).

461. Sources et Bibliographie. — Édit. nombr. du *de locis theolog.* de M. Canus, surtout celle de Serry en 1714. Art. de MANDONNET sur Canus, ds Dict. Théol. Cath. (au mot Cano) 1904. — Éd. comment. de Medina à Salamanque (1577, 1582), Venise 1586, Cologne 1619, etc. ; de Banez à Salamanque 1584, 1588, 1594. Le *Cursus* de J. de S. Thomas est édité à Lyon en 1633 ; avant parurent nombr. édit. des diverses parties. Réédit. en 1883 (Vivès, 3 vol.). — Les œuvres de A. de Sena sont éd. à div. reprises chez Plantin 1569-1575. — Le *Cursus conimbric.* parut au fur et à mesure, fin XVIe s. et début XVIIe en de nombr. édit. — Les *Disput. metaphys.* de Suarez, édit. la prem. fois en 1597 à Salamanque reçurent de nombr. édit. ; le *de legibus* à Coimbre 1612. Œuvres compl. 23 in fol., Venise, 1740 et Vivès, en 1856. — L'*Enarratio* de Toletus est rééditée à Rome en 1869. VASQUEZ, *Commentariorum ac disputat. in 1m p. Summae S. Thomae*, Anvers, 1621.

La *Summa philosophiae* de C. Alamannus a été éditée à Paris en 1638/39, par les Chanoines réguliers de S. Augustin, surtout par Jean Fronteau, chancelier de Ste Geneviève et de l'université. Alamannus ayant laissé inachevée la Métaphysique et n'ayant pas entrepris l'Ethique, c'est Fronteau qui compléta l'une et composa l'autre, en suivant le plan d'Alamannus. Réédit. en 3 vol. des œuvres d'Alamannus (avec les ajoutes de Fronteau) par P. Ehrle, Paris, Cf. p. 462, n. 1 et n° 390. — Les *Quaestiones Philosophicae l. V* de S. Maurus ont été éditées en 1658 et 1670 (à Rome) et en 1875 ; les comment. d'Aristote en 1668 (Rome), et la partie concernant la morale en 1696-1698. Les Commentaires complets ont été réédités par Ehrle (Paris, 1884) : *Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a S. Mauro*, 4 vol.

Nombr. références bibliograph. chez WERNER, *Die Schol. d. spät. Mittelalters*, IVe ; Der Uebergang d. Schol. in ihr nachtrident. Entwickelungsstadium. EHRLE, *Die päptsl. Encyclik*, etc. 3me art. (n° 120), pp. 388 et suiv. ; FERREIRA-DEUSDADO, *La Philos. thomiste en Portugal* (R. Néo-scol. 1898, pp. 305 et suiv.). Notes et documents. — Sur Suarez : WERNER, *Fr. Suarez u. d. Scholastik d. letzten Jahrh.* Regensburg, 1861. A. MARTIN, *Suarez métaphysicien, commentateur de S. Thomas* (Science cathol., 1898, pp. 686 et 819), SCORAILLE, *Les écrits inédits de Suarez* (Et. relig., janv. 1895).

§ 4. — *L'École occamiste.*

462. Principaux occamistes. — Au XVe s. les occamistes tiennent tête, dans la plupart des anciennes universités, aux autres scolastiques. On les appelle les *moderni*, leur enseignement est désigné comme la *via modernorum*, par opposition aux anciens systèmes scolastiques, principalement le thomisme, la *via antiqua*.

PETRUS MANTUANUS (professeur de 1393 à 1400), PAULUS PERGULENSIS († 1451) qui l'un et l'autre firent des traités de logique, J. WESSEL († 1489), GABRIEL BIEL (vers 1425-1495) sont des occamistes militants. Le *Collectorium* de Biel, bien connu et souvent édité, ne contient rien d'original, mais passe à juste titre pour un des exposés les plus méthodiques et les plus fidèles du terminisme de G. d'Occam. On a appelé Biel le dernier des scolastiques, mais ce titre n'est exact que s'il fait allusion à la décadence rapide de la philosophie. Nombreux, en effet, sont les « scolastiques » qui suivent Biel, mais combien peu sont significatifs ! Enregistrons quelques noms : OLIVIER DE SIÈNE (doctor artium et medecinae, *tractatus rationalis scientiae*, vers 1491) et ses disciples ALEXANDRE SERMONETA, BENEDICTUS VICTORIUS FAVENTINUS, etc. ; ANTONIUS SILVESTER († 1515), STEPHANUS DE MONTE, professeur à Padoue en 1490, JUDOCUS ISENACENSIS († 1519), BARTHOLOMÆUS ARNOLDI († 1532), etc.

L'Université de Paris demeure une des places fortes du terminisme, jusqu'à ce qu'un décret de Louis XI (1 mars 1473) proscrivit les doctrines d'Occam, mit au ban des écoles les ouvrages de ses partisans et imposa la philosophie « réaliste » de S. Thomas ou de Duns Scot. Le dernier personnage influent, et qui fit école, est JOHANNES MAJOR SCOTUS (1478-1540), auteur de divers traités de logique, de commentaires sur la physique et l'éthique d'Aristote et sur les sentences du Lombard, éditeur des commentaires de J. Dorp sur Buridan. Parmi les nombreux disciples à qui il inspira le zèle des idées occamistes, on compte DAVID CRANSTON de Glasgow, les espagnols ANTONIUS CORONEL et GASPAR LAX, le gantois JEAN DULLAERT (né vers 1471-1513), commentateur d'Aristote, qui laissa à son disciple Vivès de si mauvais souvenirs.

HENRI GREVE à Leipzig, MICHEL DE BRESLAU à Krakau, JOH. ALTENSTAIG de Mindelheim, CONRAD DE BUCHEN († 1531), peuvent être inscrits sur cette longue liste de terministes décadents, qu'un dépouillement scrupuleux des documents universitaires de l'époque permettrait d'allonger indéfiniment.

463. **Sources et Bibliographie.** — *Logica mag. P. Mantuani*, Venise 1492. *Compendium* de P. Pergulensis, Venise 1498. La dernière édit. du *Collectorium circa quatuor Sentent. libros* de Biel est de 1519 (Lyon). Le traité d'O. de Sienne est éd. en 1491. De J. M. Scotus : *Quaestiones in veterem artem* etc., Paris 1528, *Introductorium in Aristotelicam dialecticam, ibid.*, 1527, *In P. Hispani summulas commentaria*, Lyon 1505, etc. contient nombr. dissertat. de logique. — V. PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 194, 230 et suiv. Sur Biel, art. de C. RUCH, ds Dict. théol. cath., 1904.

§ 5. — *L'École scotiste.*

464. **Principaux scotistes.** —Le scotisme demeure la doctrine favorite de l'ordre franciscain. On ne rencontre pas de noms saillants parmi les premiers scotistes de cette période. Bornons-nous à citer les franciscains NICOLAS BONETUS, à Venise († 1360), PIERRE THOMAS *(Formalitates)*, JOHANNES ANGLICUS (1483; commente les *Quaest. de universalibus de D. Scot)*; puis ANTONIUS SIRECTUS (1484) et NICOLAS TINCTOR, tous formalistes outrés. L'éditeur des commentaires de ce dernier l'appelle *Scotisans subtilis plurimum*. STEPHANUS BRULIFER est plus réservé, tandis que THOMAS BRICOT, et GEORGES DE BRUXELLES, — deux hommes dont les travaux sont intimement liés — se rapprochent de l'école terministe. Il en est de même de JOHANNES FABER DE WERDEA (1500) et de PETRUS TARTARETUS (1494), le plus remarquable des scotistes de ce temps, auteur de commentaires sur la physique et l'éthique d'Aristote, sur le livre des sentences et sur les *quodlibet* de D. Scot. PETRUS DE AQUILA, auteur d'un *Scotellus*, JOHANNES MAGISTRI (1432-1482) qui écrit des *dicta... introductoria in doctrinam doctoris subtilis*, ANTONIUS TROMBETA († 1518), qui a laissé un traité *in Scoti formalitates*, MAURITIUS HIBERNICUS, JOHANNES DE COLONIA, et une foule d'autres écrivains secondaires veulent revenir aux principes du plus pur scotisme. A la fin du XVIe et au XVIIe s., ce prosélytisme fervent se perpétue avec J. PONCIUS MASTRIUS, PH. FABER († 1630), BELLUTUS († 1676), et surtout avec CLADIUS FRASSEN (1620-1711), docteur de la Sorbonne, auteur d'un *Scotus academicus*, et HIERONYMUS DE MONTEFORTINO,

dont on publia en 1720 une *Summa theologica*, ordonnée d'après le plan de la S. Théolog. de S. Thomas.

465. **Sources et Bibliographie.** — *Formalitates* de P. Thomas, Venise 1515. *Dicta Tinctoris s. Summulas P. Hispani*, 1486. Bricot fit un *textus abbreviatus logices* (Bâle 1492) commenté par G. de Bruxelles (Lyon 1504), et ces commentaires mêmes furent complétés par Bricot. Les *Commentarii* ou *Expositio* de Tartaretus ont reçu multiples édit. entre 1494 et 1621. *Scotellus* de P. de Aquila, Paris, 1585 ; les *Dicta* de J. Magistri, 1490. *Quaest. quodlibetales* ou *In Scoti formalit.* de Trombeta, Venise 1493. Les ouvrages de Frassen et de H. a Montefortino ont été récemment réédités. CLAUDIUS FRASSEN, *Scotus Academicus seu universa doctoris subtilis theolog. dogmata*, 12 vol. (Rome 1903). HIERONYMUS DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti* etc. *Summa theologica ex univ. operibus ejus concinnata, juxta ordinem et disposit. Summae Angelici Doct. S. Thomae A.*, 6 vol. (Rome 1903). PRANTL, *op. cit.*, IV, pp. 268 et suiv.

§ 6. — *Autres écoles scolastiques.*

466. **Autres écoles scolastiques.** — Vers le milieu du XVIᵉ s., il se produisit chez les Capucins et les Conventuels un retour vers les doctrines de S. Bonaventure, l' « ancienne » école scolastique que les succès du thomisme et du scotisme avaient bien longtemps éclipsée, même dans l'ordre de S. François. LONGUS DE CORIOLES publia, en 1622, un travail sur la Somme de S. Bonaventure qui inaugura une longue série de commentaires.

Le XVIᵉ et le XVIIᵉ s. virent aussi réapparaître une *Schola Aegydiana*, où nous rencontrons AEGIDIUS DE VITERBO († 1532), RAPHAEL BONHERBA, etc. Certains ermites augustiniens, tel ESTACIO DI TRINIDADE (né en 1676 à Lisbonne, *Summa totius Philos. ex doctrina D. Thomae extracta*) se rattachent à la restauration espagnole. La constitution de 1560 reconnut d'ailleurs S. Thomas comme le docteur secondaire de l'ordre.

Henri de Gand — depuis longtemps oublié — eut un regain de popularité au XVIIᵉ s., quand les Servites de Marie, forts d'une légende qui rattachait le docteur solennel à leur ordre, firent de sa philosophie leur doctrine officielle. BURGUS, LODIGERIUS, MARIA CANALI, GOSIUS, SOGIA et VENTURA

soumirent ses œuvres à des commentaires qui tous ont été publiés.

Quelques Carmes firent retour à J. de Baconthorp. C'est ainsi que HIERONYMUS AYMUS édita une *Philosophia* en faisant des extraits de ses commentaires du livre des Sentences. Enfin plusieurs congrégations bénédictines se réclamèrent de S. Anselme.

467. Sources et Bibliographie. — DE MARTIGNÉ, *op. cit.* (nº 237), p. 429; *Dissertatio de scriptis seraphici doctoris* (nº 257), p. 37. WERNER, *Der augustin.* etc. (nº 325), pp. 16 et 17. BURGUS, *Henrici Gandav. doct. solemnis ord. Serv. Paradoxa theol. et philosophica,* Bologne 1627, GOSIUS, *Summae philos. ad mentem Henrici Gandav.* etc., Rome 1641, SOGIA, *In 1ᵐ et 2ᵐ l. Sent. mag. fr. Henrici Gandav. quaest. disput.*, Saceri 1689-1697 et *opuscula theolog.* etc., VENTURA, *Mag. fr. Henrici de Gand.* etc. *philos. tripartita,* Bologne 1701 ; HIERONYMUS AYMUS, *Philosophia*, etc., Turin 1667.

§ 7. — *Le malentendu des scolastiques et des hommes de science au XVIIe s.*

468. Les découvertes scientifiques et leurs rapports avec la philosophie scolastique. — Les controverses des hommes de science et des aristotéliciens forment l'épilogue de la décadence de la scolastique, et les épisodes qui s'y rattachent, bien que de minime importance en eux-mêmes, ont emprunté aux circonstances une portée considérable.

Les grandes découvertes de Copernic, de Galilée, de Képler, de Newton, de Torricelli, de Lavoisier révolutionnent l'astronomie physique et mécanique, la physique, la chimie, la biologie, en même temps que Descartes, Newton et Leibniz reconstruisent les mathématiques sur d'autres bases. C'était la condamnation de la plupart des théories scientifiques relatives à la physique céleste et terrestre, telles que le moyen âge les avait incorporées dans sa conception synthétique de l'univers. Au système géocentrique Copernic substitue le système héliocentrique. Le télescope découvre des astres voyageant librement dans les espaces célestes et ruine la théorie des cieux solides. Les mouvements elliptiques des planètes montrent combien est vaine la théorie de la perfection du cercle. Surtout un ensemble d'observations bouleversent

les idées reçues sur la nature des corps célestes. Galilée aperçoit dans diverses constellations des étoiles nouvelles ; en 1611 il découvre au télescope les taches du soleil et conclut de leur déplacement sur le disque solaire à la rotation du soleil lui-même ; Galilée distingue les phases de Vénus, apportant ainsi une confirmation expérimentale aux prédictions de Copernic ; la lune apparaît avec ses monts et ses plaines ; plus tard, il est démontré à l'évidence que la magnifique comète de 1618 était non pas un feu follet atmosphérique, mais un corps céleste poursuivant son libre cours dans les régions interplanétaires. Si le soleil a des taches, c'en est fait de l'immutabilité des corps célestes et de leur perfection ; si des astres apparaissent puis disparaissent, c'en est fait de leur nature « ingénérable et incorruptible », et dès lors de leur unicité. Et puisque toutes ces prérogatives des corps célestes sur les substances terrestres ne sont que chimères, c'en est fait de l'influence des astres sur les générations et les corruptions sublunaires. — D'autre part, le thermomètre atteste que le froid et le chaud ne sont que des différenciations de degré d'un même état de la matière, et non des propriétés contraires ; le baromètre démontre la pesanteur de l'air : du coup s'écroulent les théories du lieu naturel des éléments, de leur mouvement autonome, et de l'irréductible opposition de leurs qualités (295).

Or ces doctrines astronomiques, chimiques et physiques étaient rivées, par des attaches séculaires, à des principes de métaphysique générale et de cosmologie. Le sort de ceux-ci n'était-il pas solidaire du sort de celles-là, et le bouleversement de la science ne devait-il pas entraîner celui de la philosophie ?

Pas nécessairement, car au milieu des ruines de la science médiévale restaient debout assez d'observations pour servir d'étai aux doctrines constitutionnelles de la philosophie. La valeur des grands principes ne dépendait pas d'une série d'applications à des questions intéressant les sciences particulières, et qui reposaient toutes sur des bases factices (p. ex. le postulat de la perfection des cieux), ou très fragiles (p. ex. la théorie du lieu naturel, des conjonctions des qualités contraires).

469. L'attitude des aristotéliciens. — Le devoir qui s'imposait aux scolastiques était pour le moins de suivre d'un regard attentif le renouveau des sciences, de se prononcer en *connaissance de cause* sur la possibilité ou l'impossibilité de leur adaptation à la scolastique, et de reconnaître sans détours, après qu'on leur aurait démontré le bien fondé des observations nouvelles, que les théories à sacrifier n'affectent en rien la partie *organique* de la philosophie traditionnelle. Ainsi eussent fait les princes de la scolastique du XIIIe s., s'ils eussent vécu à ce tournant de l'histoire des sciences. Des textes bien connus de S. Thomas, et cités plus haut (p. 354), témoignent qu'il n'entendait pas accorder à toutes les données scientifiques une valeur de thèse, mais plutôt d'hypothèse, et qu'à son avis leur abandon n'eût pu compromettre la métaphysique. Quand il écrivait : « Forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur » [1]), il pressentait, ce semble, et condamnait par avance, les fautes dont devaient se rendre coupables, quatre siècles plus tard, des hommes de moindre talent.

La pitoyable attitude prise par les péripatéticiens du XVIIe siècle ne ressemble en rien à celle que les événements leur dictaient. Loin d'envisager avec confiance un rapprochement entre la philosophie scolastique et les théories nouvelles qui attiraient l'attention générale, ils se détournent avec effroi, pour ne pas voir l'effondrement de leur science surannée. On rapporte que Mélanchthon et Cremonini se refusèrent à regarder le ciel au télescope. Et Galilée nous parle de ces aristotéliciens « qui, plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, veulent impertinemment nier celles qu'ils voient dans la nature ». Par contre, la doctrine aristotélicienne se dresse devant eux comme un monument dont on ne peut enlever une pierre sans ébranler tout l'édifice. C'est ce qui explique l'obstination qu'on met à

[1]) Chez Gilles de Lessines on rencontre des déclarations analogues. *De unitate formae*, p. 93.

défendre l'astronomie et la physique discréditées du XIIIe siècle, et la ridicule posture des aristotéliciens dans leurs conflits avec les cartésiens.

Ces conflits éclatent surtout dans les universités. A Paris, où depuis les statuts de 1600 la doctrine aristotélicienne était officiellement imposée, les aristotéliciens font appel à l'autorité pour arrêter les idées nouvelles. En 1624, la faculté de théologie s'adresse au Parlement pour faire interdire des thèses scientifico-philosophiques dans lesquelles un artien, Jean Bitaud, attaquait Aristote. En 1671, le roi lui-même intervient, et on sollicite de nouvelles interventions du Parlement, pour imposer les doctrines d'Aristote. Est-il étonnant que ces mesures aient provoqué la satire et que Boïleau ait rédigé une *Requeste en faveur d'Aristote a Nosseigneurs du Mont-Parnasse* et un arrêt burlesque rendu par ces derniers [1]) ?

A Louvain, où le choc du cartésianisme et de l'aristotélisme soulève de violentes luttes, l'attitude des péripatéticiens n'est pas moins intransigeante. Le procès de Martin Van Velden, poursuivi pour avoir proposé à la discussion le système de Copernic, en fournit un exemple. — Citons un dernier fait : Antoine Goudin de Limoges, O. P. (1639-1695), dont on consulte encore aujourd'hui la *Philosophie suivant les principes de S. Thomas* [2]) continue d'écrire que « le système de Copernic ne peut être admis ; il a été à bon droit repoussé comme téméraire, parce qu'il faisait la terre mobile et la déplaçait du centre du monde » [3]).

470. L'attitude des hommes de science. — On vient

[1]) « L'arrêt ordonnait « que le dit Aristote sera toujours suivi et enseigné par les dits professeurs et regens de la dite Université, sans que pour ce ils soient obligez de le lire ni sçavoir son sentiment ; et sur le fond de sa doctrine les renvoye à leurs cahiers ». Puis entrant dans les détails il parlait du cœur, des nerfs, du chyle, du foie, du sang, remettait « les entitez, identitez, petreitez, polycarpeitez et autres formules scotistes en leur bonne fame et renommée », réintégrait « le feu dans la plus haute région de l'air, suivant et conformément aux descentes faites sur les lieux », reléguait « les comètes au concave de la lune avec défense d'en jamais sortir pour aller espionner ce qui se fait dans les cieux », cité par FÉRET, *L'aristotélisme et le cartésianisme,* ds Ann. Philos. chrét., 1903, pp. 16 et 17. — [2]) Trad. par Th. Bourard, Paris, 1865. — [3]) T. III, p. 154.

de voir que les aristotéliciens du XVIIe s. ont la vue basse. Ils ne distinguent plus le principal du secondaire ; ils ne comprennent pas qu'il soit possible de renoncer à des applications arbitraires de la métaphysique sur le terrain des sciences sans renoncer à la métaphysique elle-même.

Est-il étonnant qu'ils se soient attiré les railleries des savants ? Ceux-ci rendirent la philosophie scolastique responsable des égarements de la science médiévale, dont on la déclarait solidaire. Si l'on songe que pour beaucoup la scolastique se réduisait aux vieux systèmes d'astronomie et de physique, on comprend jusqu'à un certain point les sarcasmes dont on l'accabla. On eut vite fait de discréditer un système qui légitimait pareils écarts, et la nécessité de faire table rase du passé s'imposa de plus en plus. Avec la scolastique condamnée en bloc, d'aucuns condamnèrent toute philosophie. De cette époque de grand essor pour les sciences d'observation ne date pas seulement une séparation plus nette de la connaissance vulgaire et de la connaissance scientifique, mais un certain divorce de la science et de la philosophie. Les moins exaltés parmi les savants, après avoir honni la scolastique, réservent leur faveur à quelque système de philosophie moderne, respectueuse elle, dès sa naissance, des découvertes sensationnelles du XVIIe siècle.

471. **Conclusions.** — Le débat qui au XVIIe s. surgit entre péripatéticiens et savants ne porta pas sur le fond de la doctrine scolastique, mais sur des « à côté », des points accessoires.

Le malentendu était inévitable ; il fut irrésistible et perdure encore. Savants et scolastiques d'autrefois en sont responsables : les uns ont abattu un chêne puissant sous prétexte qu'il portait quelque bois mort dans sa couronne ; les autres ont prétendu sottement qu'on ne pouvait toucher à l'arbre séculaire, et qu'en le dépouillant d'une branche desséchée, on lui ôtait la vie.

La scolastique est tombée faute d'hommes, mais non faute d'idées.

472. Bibliographie. — MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles, 1886 ; et : *Galilée et la Belgique. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique*, Bruxelles, 1892. FÉRET, *L'aristotélisme et le cartésianisme dans l'Université de Paris au XVIIe s.* (Annales de Philos. chrét., avril 1903). PICAVET, *Galilée, destructeur de la scolastique et fondateur de la philosophie scientifique* (ds Conférences de société d'études ital. de G. Guenard, 1895, pp. 116-130). Titre trompeur. DE WULF, *Hist. de la philos. scol. ds les Pays-Bas*, pp. 343-392 ; *Introd. à la philos. néo-scolastique*, § 19. PROOST, *L'enseignement philosophique des bénédictins de Saint-Vaas à Douai à la fin du XVIIIe s.* (Revue bénédict., janvier 1900).



CORRECTIONS ET ADDITIONS.

P. 133, l. 2. *ajoutez :* L'ouvrage de M. Picavet a paru, au cours de notre impression, sous le titre : *Esquisse d'une histoire des philosophies médiévales* (Paris, 1905). Défend surtout la thèse que Plotin et non Aristote est le maître de la scolastique. Nous n'admettons pas cette thèse. Voici un des principaux arguments de M. Picavet : C'est Plotin qui a accrédité dans le monde ancien le principe fondamental de la scolastique, d'après lequel la philosophie, étroitement attachée à la religion, a pour but l'union mystique de l'âme et de Dieu. — L'auteur confond *philosophie* et *théologie*, bien distinctes au moyen âge (v. n° **106**).

P. 133, l. 26, *ajoutez :* Autres études de Hauréau dans le *Journal des Savants*, surtout de 1888-1890.

P. 134, l. 22, *ajoutez :* EHRLE, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung d. Schule d. hl. Bonaventura*, ds Zeitschrift f. kath. Theol., 1883, p. 1-50. Intéressant.

P. 138, l. 17, *ajoutez :* On connaît par Boèce la classification aristotélicienne (métaphysique, mathématique, physique), mais elle demeure sans influence.

P. 150, l. 4, *ajoutez :* Suivant une chronique de Robert de Monte pour l'année 1128, déjà alors Jacques de Venise aurait traduit du grec en latin les *Topiques*, les *deux analytiques* et *les raisonnements sophistiques*, mais ses traductions passèrent inaperçues (MICHAËL, *op. cit.*, p. 65).

P. 236, l. 19, *ajoutez :* sur les Cathares, les Vaudois et les Amauriciens, voir l'ouvrage d'ALPHANDÉRY, mentionné au n° **347**.

P. 251, *ajoutez en note :* Suivant une étude de M. MIGUEL ASIN Y PALACIOS, dont nous avons pris connaissance au cours de notre impression (*El Averroismo Teologico de Sto Tomas de Aquino*, Zaragoza, 1904) Averroès établirait entre la raison et la foi un système de rapports harmoniques, semblable (mutatis mutandis) à celui qu'adopte Thomas d'Aquin. Suivant l'auteur, il n'admettrait donc pas de contradiction entre le Coran et la philosophie ni entre l'interprétation allégorique et

l'interprétation littérale. Averroès poursuivrait sur ce point les tendances de Gazali. Cf. p. 411, n° 1.

P. 254, l. 31, *ajoutez :* Vient de paraître Dr WITTMANN, *Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie*, ds Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd V, h. 1, Münster, 1905. Montre en quoi Avicebron s'écarte de Plotin.

P. 287, l. 28, *au lieu de :* Richard, *lisez :* Robert.

P. 296, n. 1, *au lieu de :* SCHINDELE, *op. cit.*, pp. 26 et 27 (n° 246), *lisez :* SCHINDELE, *Zur Geschichte d. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in d. Scholastik* (München, 1900), pp. 26 et 27. Cette brochure contient une série de notes sur la question.

P. 326, n° 271, *ajoutez :* édition du *de quindecim problematibus* ds MANDONNET, v. n° 225.

P. 337, l. 5, *au lieu de :* II, *lisez :* III.

P. 371, n° 311, *ajoutez :* DOMET DE VORGES, *La philos.. thomiste pendant les années 1888-1898* (ds Congrès Bibliograph. internat., Paris 1899) et GRABMANN, *Studium der Thomasphilosophie*, ds Jahrb. f. philos. u. spekul. Theol., 1900, pp. 137 et suiv. Contiennent nombreuses références bibliograph.

P. 381, *dernière ligne*, au lieu de : *capitulorum, lisez* : *capitusorum.*

P. 446, l. 8 : *au lieu de :* système de maître, *lisez :* système de Duns Scot.

P. 465, l. 9 : *au lieu de :* Alemannus, *lisez :* Alamannus.

P. 472, l. 14, *au lieu de :* Vernia, *lisez :* Vernias.

TABLE ONOMASTIQUE [1])

A

Abbon de Fleury, 145.
Abélard, 140, 148, 149, 152, 171, 172, 183, 188, 190-194, **201-204**, 205, 207-217, 223, 451, 452.
Abubader, 248.
Achard, 231.
Adalbode, 145.
Adam de Marisco, 274, 299, 421, 424.
— de Perseigne, 231.
— du Petit Pont, 208, 217.
— Goddam ou Voddam, 456.
— le Prémontré, 231.
Adélard de Bath, 146, **191-195**, 200-202, 232, 261.
Adelman de Liége, 145, 146, 187.
Adlhoch, 13, 133, 179.
Adraste, 74, 152.
Aegidius, voir aussi Gilles.
— de Medonta, 480.
— de Viterbo, 534.
Aenesidème, 74, 75.
Agobard, 145.
Agrippa, 430.
Alain de Lille, 152, 158, 189, **222-225**, 232, 233, 261, 418.
Alamannus, 465, **529**.
Albéric, 217.
Albert de Brixia, 327.
— d'Erfort, 462.
— de Saxe (de Saxonia, de Halberstadt), 459.
— le Grand, 116, 118, 125, 205, 224, 225, 260, 261, 264, 276-278, 280, 284, 287, 289, 295, **316-326**, 329, 332, 335, 339, 352, 353, 357, 369, 370, 378, 379, 382, 403, 408, 416-418, 421, 518.
Albin, 79, 152.
Alcher de Clairvaux, 154, 221, 225.
Alcuin, 139, **143-146**, 154, 170, 180.
Alexander Achillinus, **501-502**.
Alexandre d'Alexandrie, 313, 411, 461.
— d'Aphrodisias, **73**, 87, 199, 241, 501.
— de Halès, 117-119, 203, 224, 275, 277, 278, 283, **293-300**, 302, 313, 319, 377, 399, 403, 421.
— Neckam, 292.
— Sermoneta, 531.
Alfanus, 154.
Alfred de Morlay, 261, 262.
— de Sereshel, 292, 293, 297.
Algazel, 417.
Alhacen, 268.
Alkindi, 254.
Alphandéry, 411, 418, 541.
Alphonsus (Fr.), 528.
Amaury de Bènes, **233-236**, 266, 407.
Ambroise (S.), **98**, 99, 139, 154, 190, 209.
Ammonius Saccas, 83, 90, **91**, 241.
Anaxagore, 12.
Anaximandre de Milet, 5.
Anaximène de Milet, 5, 13.
Andreas Caesalpinus, 503.
— Contrarius, 500.
Andronicus Callistus, 500.
— de Rhodes, 32, 73, 89.
Angelus Manriquez, 530.
An-Nazzam, 243.
Anne Comnène, 238.
Anselme de Cantorbery (S.), 117, 118, 145, 154, 158, 160,

[1]) Les chiffres imprimés en grasses indiquent les pages où il est traité à titre principal de l'auteur en question.

167, 170, 171, **173-178**, 184, 188, 211, 223, 229, 290, 347, 535.
— de Laon, 145, 204.
Antiochus, 71, 72.
Antoine Perez, 529.
Antonin de Florence, 463.
Antonio Andreae, 460.
— de Sena, 526.
Antonius Coronel, 531.
Antonius Maria a Vicetio, 307.
— Sirectus, 533.
— Silvester, 531.
— Trombeta, 522, 533.
Aphrodisias, 503.
Apulée de Madaure, 79, 152, 170.
Arcésilas, 68, 69, 74.
Argyropulus, v. Jean Argyropulus.
Ariston, 73.
Aristote, **31-57** et *passim*.
Armand de Beauvoir, 444, 456.
Arminius, 497.
Arnauld, 519.
Arnobe, 97.
Arnold de Luyde ou de Tongres, 521.
Arnolphe de Salzbourg, 145.
Arnulfus Provincialis, 389.
Astier, 185.
Athanase (S.), 98.
Auger, 468.
Augustin (S.), **99-107** et *passim*.
Augustinus Niphus, 501.
— Triumphus.
Aureolus, 463.
Aurispa, 497.
Avempace, 248.
Avendeath, v. Jean Hispanus.
Aventin, 259.
Averroès, 236, **248-251**, 253, 254, 256, 261, 263-266, 297, 318, 320, 324, 348, 407, 408, 410-412, 417, 437, 502, 503, 523.
Avicebron, 235, 252, **253**, 262, 265, 266, 286, 288, 289, 296, 302, 320, 323, 340.
Avicenne, 242, **244-247**, 249, 250, 261, 262, 265, 286, 288, 290, 295, 318, 323, 342, 348, 398, 417, 541.

B

Baeumker (Cl.), 39, 133, 154, 170, 179, 198, 222, 225, 233, 234, 236, 258, 268, 293, 413-415, 417.
Bainvel, 178.
Balasinansa, 418.
Baldwin, 134.
Balthazar Alvarès, 527.
Baluze, 327, 328, 370.
Barach, 133, 173, 236, 273.
Barbus Paulus Soncinas, 521.
Bardenhewer, 264.
Baret, 465.
Barlaam, 491, 497.
Barthelemy Spina, 523.
Bartholemaeus Anglicus, 334, 382.
Bartholomée de Capoue, 373.
Bartholemée de Messine, 259, 263.
Bartholemaeus Arnoldi, 531.
Bartholomaeus de Medina, 526.
— Manzolus, 521.
Basile le Grand, 97.
Baumgartner, 132, 139, 140, 150, 223-225, 290, 291, 293.
Baur, 258, 286, 287, 316, 331, 389.
Bède le Vénérable, **135**, 143, 155, 199, 286.
Bellarmin, 529.
Bellutus, 533.
Bérenger de Tours, 146, 187.
Bernard (S.), 213, 216, 229, 301.
— d'Angers, 171.
— d'Arezzo, 476.
— d'Auvergne, 378.
— de Chartres, 146, **195**, **196**, 199, 201.
— de Moélan, 195.
— de Tours ou Silvestris, 195, 233.
— de Trilia, 378.
— Guidon, 259.
Bernardus Telesius, 505.
Bernays (J.), 160.
Bernheim (E.), 132.
Bernier de Nivelles, 411, **415**.
Berthaud (A.), 209.
Berthelot, 133.
Bertin, 179.
Bertramus de Alen, 461.
Bessarion, 498-500.
Bitaud, 538.
Blanc (E.), 120, 121, 128.
Bliemetzrieder, 225.
Blommardine, 467, 473.
Boèce, 92, 139, 141,

144-146, 149, 150, 151, **155-157**, 164, 170, 172, 192, 202, 203, 223, 259, 260, 286, 331, 345, 428, 541.
Boèce le Dace, 411, 413, **415**, 416.
Boethus, 73.
Böhme (J.), 512, **513-515**.
Boileau, 538.
Bonaventure (S.), 116-119, 228, 260, 278, 282, 283, 285, 289, 294, 295, **298-311**, 313, 314, 322, 326, 339, 352, 357, 363, 364, 369, 377, 396, 397, 403, 467, 468, 534.
Bonne Grâce de Bergame, 445.
Bouillée (Ch.), 489.
Bourard (Th.), 538.
Boutroux, 32, 36, 44, 45, 514.
Bradwardine, 479, 480.
Brants, 371, 438, 459.
Brewer, 420, 427.
Bridges, 420, 426.
Brown (J.-W.), 268.
Brucker, 129, 519.
Brunetto Latini, 259, 334.
Brunhes (G.), 188.
Bruno, 509.
Bruno de Cologne, 167.
Bulow, 289, 290, 293.
Buonamici, 231.
Burger, 188, 211.
Burgondio de Pise, 155, 214.
Buridan, v. Jean.
Burgus, 534.
Busse, 151.

C

Cabasilas, 258.
Cajetan, v. Thomas de Vio.
Cajetan, 345, 370, **523**, 525.
Calonyme d'Arles, 436.
Campanella, 507.
Candide, 145.
Cantor, 133.
Capreolus, voir Jean Capreolus.
Cardanus, 506, 507.
Carnéade, 68, 69, 72, 74.
Carra de Vaux, 121, 240-245, 248, 254.
Cassien, 154, 229.
Cassiodore, 144, 146, 155, 156.
Celsus, 79.
Césaire d'Heisterbach, 236.
Cesar Cremonini, 503.
Chambon (F.), 279.
Chalcidius, 92, 141, 150-153, 160, 192.
Charles, 295, 427.
Charron, **517**.
Chatelain, 235, 256.
Chevalier, 132.
Chollet, 128, 268, 417.
Chrodegang de Metz, 144.
Chrysippe, 153.
Cicéron, **71-72**, 94, 99, 100, 146, 153, 156, 200, 260, 428, 495, 513.
Claude Héméré, 279.
— Mamert, 152.
Claudius Frassen, 533.
Cléanthe, 59, 153.
Clément d'Alexandrie, **96**, 154, 229.
Clerval, 150, 159, 170, 171, 187, 195, 197-199, 201, **206**, 216, 218.
Commodien, 97.
Conrad Köllin, 521.
— de Buchen, 532.
Constantin l'Africain, 140, 155, 193, **199**, 200, 220, 261.
Coornhert, 516.
Copernic, 512, 535, 536, 538.
Corneille Martini, 497.
Correns, 293.
Costa ben Luca, 240, 273, 320.
Cousin, 112, 114, 120, 170, 172, 173, 190, 191, 209.
Cremonini, 537.
Cumas, 239.
Cusanus (Nicolas Chrypffs), **486-489**.
Cyprien, 97.
Cyrille d'Alexandrie, 99.

D

Damascius, 91, 239.
Daniel de Marlay, 264.
— Sennert, 503.
Dante, 250, 335, 381, 382.
d'Argentré, 376, 381, 387, 417, 419, 435, 456, 469, 476.
David, 261.
— ben Merwan, 252.
— Cranston, 531.
— de Dinant, **235**, **236**, 266, 296, 301, 407, 509.
— l'Arménien, 239.
de Bonald, 226.
De Groot, 370.
Delacroix, 128, 227, 236, 473, 489.

de Loë, 326.
Delorme, 422, 426, 427, 434.
de Margerie (A.), 307.
de Maria, 370.
De Martigné, 279, 299, 285, 307, 397, 407, 535.
Demetrius Kydones, 436.
Democrite, **10-12**, 46, 52, 64, 65, 68, 125, 193, 503.
Denifle, 134, 210, 212, 217, 234, 235, 256, 272, 274, 279, 378, 394, 430, 434, 441, 462, 483, 484, 489.
Denis, 134.
— Foullechat, 474.
Denys le Chartreux, **464**, 466, **468**.
De Rémusat, 203, 209.
de Rubeis, 370.
Descartes, 434, 517, 535.
De Serres, 499.
Deussen, 514.
Dewey, 128.
De Wulf, 128, 132, 133, 160, 173, 217, 285, 340, 341, 371, 374, 379, 388, 394, 459, 462, 541.
Diderot, 113.
Dieterici, 244, 254.
Dilthey, 133, 512, 516.
Diogène d'Apollonie, 5.
Doctor (M.), 254.
Domanski, 108, 154.
Domenichelli, 299.
Domet de Vorges, 139, 158, 170, 174, 175, 177, 179, 303, 347, 541.
Dominicus Bannez, 526.
Dominicus de Soto, 526, 528, 529.
— Gundissalinus ou Gundissalvi, 222, 235, 258, 261-263, **285-289**, 331, 393.
Dominique de Flandre, 512.
Donat, 146, 152, 273.
Döring, 427.
Douais, 274, 277, 279.
Draesche, 185.
Ducange, 134.
Duns Scot, 116-119, 265, 278, 282, 284, 294, 304, 308, 312, 314, 342, 343, 353, 357, 258, 360, 364, 370, 383, 390, 391, **394-407**, 428, 443, 446, 450, 452, 460, 463, 531 541.
Durand, 209.
— d'Aurillac, 462.
— d'Auvergne, 260.
— de S. Pourçain, 444, 463.
— de Troarn, 187.

E

Ebert, 132.
Echard, 259.
Eckehart (Maître), 198, 335, **481-484**.
Ehrle, 133, 134, 279, 280, 284, 299, 312, 314, 341, 375-378, 394, 395, 456, 460, 462, 465, 529, 531, 541.
Élie de Courson.
El-Kindi, 242, 243, 262.
Elter et Radermacher, 437.
Empédocle, 8, **10**, 12, 264.
Endres, 188, 203, 209, 211, 213, 293, 297, 299.
Engelkemper, 254.
Epictète, 70.
Epicure, **64-68**, 97, 136, 503.
Eracle, 145.
Erasme, 496, 503, 516.
— Wonsidel, 521.
Erdmann, 114, 120, 132, 357.
Ernaud de Bonneval, 213.
Erycius Puteanus, 503.
Espenberger, 139, 214, 217.
Estacio di Trinidade, 534.
Etienne de Provins, 267.
— de Tournai, 213.
Euclide, 147, 192.
Eudoxe, 49.
Eusèbe, 107, 147.
Eustache (d'Arras), 307, 311, 432.
— de Normanville, 299.
Eustratius de Nicée, 238, 260.
Everard Digby, 497.

F

Faber (Ph.), 533.
Falaquera, 255.
Farabi, 243, 244, 246, 247, 262, 286, 288.
Faustus, 152.
Faventinus, 531.
Felder, 226, 274, 275, 279, 295, 298, 299, 382, 427.
Féret, 134, 279, 538, 540.
Ferreira - Deusdado, 530, 531.

Ferrère, 148, 159.
Florus de Lyon, 186.
Floss, 185.
Flügel, 427.
Fonseca, v. Petrus.
Forget, 254.
Forster, 268.
Fouillée, 113.
Francesco Piccolomini, 503.
Franciscus Taegius, 521.
Franck, 134.
François Bacon, 517.
— d'Assise (S.), 306.
— de Mayronis, 460.
— de Vittoria, 522, 525.
Franklin, 279.
Freudenthal, 120, 128, 497.
Fridugise, 145, 166, 172.
Friedrich, 140.
Froschammer, 357, 371.
Fulbert de Chartres, 145, 146, 168, 171, 195, 211.
Fuzier, 179.

G

Gabriël Biel, **531**.
— Vasquez, 529.
Gaétan de Thiene, 472.
Galien, **74**, 79, 108, 155, 193, 199, 239, 261.
Galilée, 535-537.
Galterus Burlaeus, 460.
Garnerius de Rochefort, 183, 234.
Gandulfus, 214.
Gaspar Lax, 531.
Gaspary, 501.
Gasquet, 421, 427.
Gaunilon, 174, 176.
Gauthier de Bruges, 311.
— de S. Victor, 210, 213, **231**.
Gautier de Lille, 229.
— de Mortagne, 194, 217.
Gazali, 247, 248, 251, 262, 541..
Gennadius (v. Georgios Scholarios),
Gemistos Plethon, 498, 516.
Gerhard Harderwyk, 521.
Gerhardus de Monte, 521.
Geoffroi d'Auxerre, 213.
George Pachymeres, 256.
Georges de Trébizonde, 498, 500.
— de Bruxelles, 533.
Georgios Scholarios (Gennadius), 381, 436, 498, 500.
Gérard d'Abbeville, 275, 374.
— de Bologne, 461.
— de Crémone, 243, 262, 264.
— de Sienne, 465.
— Groot, 467, 468.
— Odon, 460.
Gerberon, 178.
Gerbert, 145, 147, **167**, **168**, 172.
Geronimo Rossello, 428.
Gerson ben Salomon, 255.
Gietl, 212, 217.
Gilbert de la Porrée, 139, 146, 157, 195, **204-207**, 210, 213, 216, 217, 273, 343, 435, 436.
— Maguin, **188**.
Gilles de Lessines, 372, 373, **377-380**, 388, 394, 416, 537.
— de Rome, 277, 380, 383-385, **387-389**, 394, 396, 417, 418.
Giordano Bruno, 430, **508**.
Giovanni Pico (comte de Mirandola) 499.
Girard, 168.
Godefroid de Fontaines, 270, 313, 378, **383-386**, 389, 394, 396, 462.
— S. Victor, 164, 231.
Godet, 159.
Gomez (B.), 530.
Gonzalez, 120, 132.
— (Fr.), 528.
Gorgias, 13.
Gosius, 534.
Gottschalc, 186.
Goudin, 538
Grabmann, 326, 379, 541.
Grandgeorge, 99, 100.
Gratiadeus Esculanus, 462.
Grégoire le Grand, 135, 155.
— de Naziance, 98, 180.
— de Nysse, 98, 180.
— de Rimini, **465**, 466.
— de Tours, 136.
— de Palamas, 435, 437.
— de Valence, 529.
Gröber, 428.
Guido de Veeli, 476.
Guillaume d'Auvergne (ou de Paris), 261, 280, 283, 285, 289-292, 393, 417, 421, 424.
— d'Auxerre, 224, 267.

Guillaume de Champeaux, **189-192**, 201, 203.
— de Conches, 139, 193, 195, 196, **199-201**, 215, 217, 232, 428.
— de Falgar, 313.
— de Hotun, 378, 380.
— de la Mare, 311, 372.
— de Mackelefield, 378.
— de Meliton, 294, 298.
— de Moerbeke, 258, 259, 264, 330.
— de S. Amour, 275, 276, 326, 327, 374.
— de Shyreswood, 274.
— de S. Thierry, 199, 200.
— de Tocco, 258, 329, 369, 370, 410.
— d'Hirschau, 200.
— d'Occam, 118, 119, 278, 406, 438, 439, **443-453**, 455, 458, 459, 465, 469, 473, 474, 531.
— le Breton, 236.
— Varo, 372.
— Ware, 372, 395.
Gunzo, 167.
Gutberlet, 134.
Gutjahr, 213.
Guttmann, 254, 264, 268, 293, 296, 320, 323, 371, 398.

H

Hahn, 475. Dr S., 480.
Halix, 437.
Harnack, 134.
Hartmann (E.), 459.
Haser, 133.
Hastagen (J.), 205.
Hauréau, 112, 114, 126, 132, 133, 134, 153, 154, 165, 167, 170, 171, 178, 185, 190, 191, 194, 198, 199, 201, 215, 216, 222, 225, 231, 258, 262, 292, 293, 299, 380-382, 415, 477, 480, 540.
Havet, 173.
Haymon, 172.
Hefelé, 134.
Hégel, 112.
Heimeric de Campo, 521.
Heiric d'Auxerre, 145, 158, 166, **170**.
Helinandus de Frigidimonte, 289.
Henke, 209.
Henri de Brabant, 258, 259.
— de Gand, 313, 357, 378, 383, 384-386, **389-394**, 396, 403, 405, 462, 463, 534.
— de Gorkum, 521.
— de Hesse, (Henricus Heynbuch de Hessia), 442, 459.
— Greve, 532.
— Kosbien, 259.
— l'Anglais, 476.
— le Teutonique, 383, 462.
— Seuse ou Suso, 484.
Henry d'Andely, 147.
Héraclite, 5, **9**, 10, 13, 21, 37, 41, 47, 64.
Herbert de Cherbury, 517.
Herigère, 187.
Hermann l'Allemand, 258, 259, 262.
— le Dalmate, 197, 199, 261.
Hermes Trismegiste, 79, 152, 499.
Hermolaus Barbarus, 501.
Herrad de Landsberg, 136.
Hervé de Nedellec, 383, **462**, 465.
Hieronymus Aymus, 535.
— de Montefortino, 533.
Hilaire (S.), 98.
— de Poitiers, 204.
Hildebert de Lavardin, 199, 215, 229.
Hincmar de Reims, 186.
Hippocrate, 155, 193, 199.
Höfer, 133.
Hogan, 113.
Honaïn ben Isaac, (Johannitius), 240.
Honorius d'Autun, 131, 199, 229.
Horace, 146.
Huet, 113.
Hugo de Petragoris, 313.
— Grotius, 510, 517.
Hugues d'Amiens, 213.
— de Breteuil, 187.
— de Rouen, 214.
— de S. Chair, 315.
— de Strasbourg, 325.
— de S. Victor, 148, 154, **212-215**, 217, **228-230**, 330, 331, 428.
— d'Ostie, 378, 380.
Huit, 128, 497.
Humbert de Prulli, 380.
Hurtaud, 179.
Hurter, 134, 135.

I

Ibas, 239.

Ibn-Sina, voir Avicenne.
Ilgner, 465.
Isaac de Stella, 154, 183, **221**, 225.
— Israeli, 155, 252, 254, 265.
Isidore de Séville, 131, **135**, 136, 139, 153, 155, 156, 286.
Ive de Chartres, 145, 170.

J

Jacob d'Edesse, 239.
— Ledesma, 531.
Jacques Capocci de Viterbe, 389, 383, 384, 465.
— de Douai, 382.
— de Venise, 151, 541.
— le Fèvre d'Etaples, 489.
Jamblique, **88**, 90, 240, 498.
Jammy, 326.
Janinus de Pistorio, 380.
Javellus, 521.
Jean Avendeath, 243, 320.
— de Baconthorp, 481, 535.
— de la Rochelle, 275, 289, 296, **298**.
— Basingstock, 258.
— Beleth, 234.
— Buridan, **455-459**, 531.
— Canonicus, 460.
Jean VI Cantacuzène, 436.
— Capréolus, **463-465**, 522.
— Courtecuisse, 439.
— Damascène, 128, 155, 210, 214, 237.
Jean de Bassoles, 460.
— de Brescain, 416, 435.
— de Cornouailles, 213.
— de Fribourg, 325.
— de Gand, **469-472**.
— de Jandun, 445, **469-472**, 502.
— de la Chaleur, 474.
— de la Rive, 460, 463.
— de Lugo, 531.
— de Lichtenberg, 325.
— de Lugio, 418.
— de Mirecourt, 479.
— de Montesono, 276, 474.
— de Montreuil, 439.
— de Naples, 462.
— de Paris ou Quidort, 378.
— de Parme, 298.
— de Persora, 313.
— de Philopon, 91, 92.
— de Pouilli, 461.
— de Salisbury, 125, 140, 142, 152, 159, 171, 172, 189, 192, 194-197, 199, 201, 204, 205, 207-209, **217-222**, 224, 225.
— de S. Gilles, 315.
— de S. Thomas, 526.
— Dullaert, 496, 531.
— Dumbleton d'Oxford, 461.
— Fronteau, 531.
— Gerson, 439, 464, 467.
— Guyon 474.
— Hispanus, ou J. David Avendeath, 261-264.
— le Servite, 476.
— -le-Sourd ou Jean-le-Médecin, 171.
Jean le Teutonique, 378.
— Malpighi, 491.
— Major, 522.
— Ruysbroeck, **466-468**.
— Scot Eriugène, 138, 145, 150, 154, 157, 160, 165-167, 174, **179-186**, 189, 209, 227, 228, 234, 243, 265.
— Wessel, 531.
Jéhuda Ibn Tabbon, 261.
Jérôme (S.), 106, 131, 147.
Jérôme de Prague, 436.
Jessen, 133.
Joachim de Floris, 234, 414.
Johannes Altenstaig, 532.
— Anglicus, 533.
— Argyropulus, 418, 500.
— a Lapide, 521.
— a Rubino, 307.
— Baco, 489.
— de Colonia, 533.
— Dorp, 459, 531.
— Faber de Werdea, 533.
— Faventinus, 380.
— Italus, 238.
— Magistri, 533.
— Major Scotus, 531.
— Scottigene, 171.
— Sturm, 497.
— Versor, 520.
John Dumbleton, 460.
John Peckham, 307, **308**, **311**, 341, 342, 369, 372-374, 376, 384, 395, 409.
Joscelin de Soissons, 194.
Josef Ibn Zaddik, 253.

Jourdain, 160, 199, 201, 236, 260, 268, 328, 371, 430, 459.
Juda Ben Salomo Cohen, 255.
Judocus Isenacensis, 531.
Julian Ribeira, 430.
Julius Cæsar Skaliger, 503.
Juste Lipse, 503, 504.
Juvenal, 146.

K

Kant, 112, 113.
Kaufmann N., 394.
Képler, 535.
Kilgenstein 231.
Kleinias, 5.
Kleutgen, 99, 356, 371.
Koch, 109.
Konrad Mudt (Mutianus Rufus), 516.
Krause, 307.

L

Lactance, 97.
La Forèt, 159.
Lajard, 394.
Lalande, 371.
Lambertus de Monte, 521.
Laminne, 371.
Landauer, 254.
Lanfranc, 145, 154, 170, 174, 186, 211.
Langlois, 412, Ch., 418.
Laurentius Valla, 496.
Lavinheta, 430.
Lavoisier, 535.
Le Couteulx, 465.
Lefèvre, 190, 191, 201, 266.
Leibniz, 430, 457, 496, 535.
Lentheric, 168.
Leo Hebraeus, 499.
Leonardus Aretinus (L. Bruni), 491, 497, 503.
Leontius Pilatus, 491.
Leucippe, 10.
Levi ben Gerson, 436, 437.
Le Roy (Regius), 499.
Lessus, 529.
Liessen, 274.
Lindsay, 128.
Lodigerius, 534.
Loëwe, 164, 173.
Longus de Corioles, 534.
Lorenz, 132.
Loup de Ferrières, 145.
Löwenthal, 268.
Luchaire, 274.
Lucquet, 260, 262, 263, 268.
Lucrèce, **65**, 66, 136, 153.
Ludger de Munster, 145.
Ludovicus Vivès, 496, 531.
Luther, 511-513.
Lychetus de Brescia, 461.

M

Mabilleau, 133.
Macrobe, 92, 152, 260.
Magalliano, 527.
Magister Petrus, 299.
Maître Gilles, 477.
Malebranche, 519.
Mandonnet, 257, 263, 268, 273, 275, 276, 277, 279, 285, 321, 326-328, 371, 377, 381, 408, 413-418, 524, 531, 541.
Mangenot, 134.
Manuel Chrysoloras, 491.
— da Natividade, 530.
— de Goes, 527.
Marc-Aurèle, 70.
Marchesi, 259, 260, 268, 328.
Marchest, 258.
Marguerite Parrette, 473.
Maria Canali, 534.
Mariétan, 146, 148, 159.
Marius Nizolius, 496.
— Victorinus, 92, 99, 146, 149, 151, 152.
Marsile de Inghen, 442, 456-458.
— de Padoue, 445, 469, 470.
Marsile Ficin, 498.
Martène, 209.
— et Durand, 236.
Martianus Capella, 92, 145, 146, 155, 156, 167, 170, 180, 185.
Martin (A.), 531.
Martin de Troppau, 413.
— J., 99, 106.
— Pollich, 521.
Mathieu de Aquasparta, **308-311**, 314, 360, 372, 432.
Mathilde de Magdebourg, 484.
Maurenbrecher, 371.
Maurice d'Espagne, 226, 235.
Mauritius Hibernicus, 533.
Maxime le Confesseur, 108, 154, 180.
— Planudes, 260, 436.
— de Tyr, 79.
Mélanchthon, **503-513**, 537.

Melchior Canus, 525, 526.
Melissus, 8.
Menendez Pelayo, 293.
Mercier, 161-163.
Mercure Trismegiste, v. Hermes Trismegiste.
Meunier, 459.
Michaël, 320, 326, 541.
Michel (M.), 159.
— Apostolius, 498, 500.
— de Breslau, 532.
— de Césène, 445.
— d'Ephèse, 238.
— de Montaigne, **517**.
— Psellus, **237**, 238, 381, 497.
— Psellus l'Ancien, 237.
— Saravetius, 521.
— Scot, 262, 263, 287.
Migne, 133, 178.
Mignon, 217, 231.
Miguel Asin y Palacios, 254, 330, 371, 411, 541.
Moïse de Narbonne, 437.
— Maimonides, **252-254**, 265, 266, 350, 398, 437.
Molina, 528.
Monchamp, 540.
Motgel (A.), 465.
Munck, 254.

N

Nagy (A.), 254.
Narbey, 427.
Nemesius d'Émèse, **107-108**.
Nestorius, 99.
Newton, 535.
Nicéphore Blemmides, 256.
Nicéphore Grégoras, 436.
Nicetas le Paphlagonien, 237.
Nicolas Bonetus, 533.
— Cabasilas, 436.
— d'Amiens, 205, 222.
— d'Autrecourt, **476-479**.
— de Cuse, 124, 198, **485 489**, 508.
— de Espernaco, 474.
— de Lire, 460.
— de Lisieux, 275, 374, 376.
— de Méthone, 238.
— de Orbellis, 461.
— de Paris, 381.
— de Sicile, 260.
— d'Oresme, 459.
— du Nancel, 497.
— Eymerici, 410, 430.
— Martinez, 529.
— Ockam, 313.
— Poillevillain, 439.
— Taurellus, 513.
— Tinctor, 533.
— Triveth, 199.
Nicoletto Vernias, 472, 502, 541.
Niglis (A.), 394.
Niphus, 502.
Notger, 145.
Notker Labéo, 145, 167.
Numenius, 79, 153.
Numesius, 154.

O

Odon de Cluny, 145, 167, 229.
— de Tournai, 145, **168**, 169, 178, 229.
Odo Rigaldi, 298.
Oesterley, 132.
Ognibene, 212.
Olivier de Siene, 531.
Olivi, 313.
Olympiodore, 91, 92, 239.
Orges, 22.
Origène, 96, 97, 107, 154.
Ossinger, 466.
Otloh de S. Emmeram, 213.
Otric, 167.
Otto de Freisingen, 150, 170, 205.

P

Paban et Pègues, 465.
Pachase Ratbert, 187.
Palmieri, 353.
Panaetius, 70.
Paris (Gaston), 418.
Pantène, 96.
Paracelsus, 506, 507, 514.
Parménide, 5, 7, 9, 11, 13, 21, 37, 41, 47.
Paschase Radbert, 145
Patritius (Patrizzi), 508.
Paulin d'Aquilée, 229.
Paul de Venise, 472.
— (S.), 153.
Paulus Pergulensis, 531.
Pègues, 465.
Pellegrini, 326.
Pelzer, 394, 472.
Pétrarque, 497, 502.
Petri d'Abano, 470, 472.
Petrus Aurioli, 444.
— de Aquila, 533.
— de Orviedo, 530.
— de Trabibus, 312, 395.
— Fonseca, 526, 527.
— Hispanus, **380-381**, 436, 440, 444, 451.
— Mantuanus, 531.
— Nigri, 453, 500, 523.

Petrus Pomponatius (Pomponazzi), 502.
— Tartaretus, 533.
Pez, 209.
Pfeifer, 489.
Pfister, 159.
Philarète, 199.
Philippe, 136, 232.
Philolaüs, 5.
Philon le Juif, **80-82**, 94-96, 153, 181.
— de Larissa, 71, 72.
Photius, 237.
Piat, 16, 32, 38, 40, 47, 49, 355.
Pic de la Mirandole, 512.
Picavet, 112, 114, 120, 128, 129, 131, 133, 173, 188, 203, 209, 299, 348, 417, 541.
Pierre Abélard, 189, 201.
— Arrubal, 529.
— Damiani, 214.
— d'Ailly, 439, **458**, 459, 466-468.
— d'Auvergne, 313, 327, 380.
— de Bruxelles ou Pierre Crockaert, 522, 525.
— de Conflans (Petrus de Confleto), 373, 375, 379.
— de Corbeil, 235.
— de la Ramée, 496, 497.
— de Mendoza, 528.
— de Monteregali, 476.
— de Palude, 462.
— de Poitiers, 210, 215, 234.
— de Tarentaise, 314, 315.
— Du Bois, 412.
— Gassend ou Gassendi, 504.
Petrus Hélie, 218.
— Jean Olivi, 311-313, 406.
— le Chantre ou Pierre de Reims, 213.
— le Lombard, 210, **214**, 301, 272.
— le Vénérable, 263.
— Thomas, 533.
Platon, **17-31** et *passim*.
Pline, 147.
Plotin, **83-87**, 88, 90, 95, 99, 101, 109, 180, 181, 183, 227, 241, 348, 498, 540.
Plutarque, 152, 221.
Pluzanski, 397.
Pollak, 240, 243, 253, 254.
Poncius Mastrius, 533.
Poole, 133.
Popo de Fulde, 167.
Porphyre, **87-89**, 91, 99, 151, 152, 156, 163, 164, 168, 169, 170, 172, 202, 204, 219, 238, 239, 240, 241.
Portalié, 99, 100, 105, 160, 209, 212, 217, 285, 406.
Posidonius, 70, 152.
Potthast, 132.
Prantl, 133, 206, 207, 444, 449, 451, 456, 459, 473, 518, 524, 533, 534.
Priscien, 146, 218, 273.
Probus, 239.
Proclus, **90**, 91, 108, 109, 237, 264, 498.
Procopius de Gaza, 108, 238.
Proost, 540.
Prosper d'Aquitaine, 202.
Protagoras, **13**, 17, 19, 66.
Pseudo-Denys, **108-109**, 152, 154, 180, 181, 183, 229, 239, 256, 258, 264, 301, 345, 487, 499.
Ptolémée, 197, 261.
— de Lucques, 378.
Pyrrhon d'Elis, 68, 74.
Pythagore, **5**, 17, 21, 37, 79, 99, 141, 196, 264, 499.

Q

Quétif et Echard, 131, 279, 370, 378, 379.
Quintilien, 146, 495.

R

Radulfus de Longo Campo, 224.
Ragey, 178.
Raimbert de Lille, 168.
Rainaud de Tours, 145.
Ralph de Colebruge, 299.
Ramus, v. Pierre de la Ramée.
Raoul de Laon, 145.
— de Longo Campo, 261.
— le Breton, 461.
Raphaël Bonherba, 534.
Ratbod de Trèves, 167.
Ratgaire de Vérone, 167.
Rathère, 145.
Ratramne de Corbie, 186, 187.
Raymond de Tolède, 261.

Raymond de Sabunde, 484, 485.
— Lullus, 278, 415, 417, **427-430**, 487, 508.
— Martin, 330.
Regnier de Cologne, 383.
Reinhard de Saint-Burchard, 167.
Reinwald, 209.
Remi d'Auxerre, 145, 166.
Renan, 250, 254, 262, 263, 268, 417, 424, 436, 437, 502.
René Taillandier (S.), 179.
Reuchlin, 495, 499, 515, 516.
Reuter, 133.
Rhaban Maur, **136**, 139, 145, 154, 155, 170, 186, 211.
Ricardus de Bury, 441, 455.
Richard Burgondio de Pise, 154.
— Cornubiensis, 274.
— de Cornouailles, 298.
— de Coutances, 196.
— de Lincoln, 474.
— de Middleton, 304. **312-314**, 372, 383, 395, 396.
— de S. Victor, 231, 468.
— l'Evêque, 195.
— Klapwell ou Clapoel, 376.
Richer, 167, 168, 173.
Ritter, 348.
Robert de Bastia, 298.
— de Courçon, 266, 270, 272.
— de Lincoln, 424.
— de Melun, 214.
— de Monte, 151, 541.
Robert de Rétines, 199.
— d'Erfort, 378.
— Fitzacker, 315.
— Grossetête, 258, 274, 299, 421.
— Holcot, 456.
— Kilwardby, 287, 312, **315**, **316**, 331, 373, 374, 375, 376, 379.
— Pulleyn, 214, 217.
— Sorbon, 278.
Rodolphe Agricola, 496.
— de Namur, 234.
Roger Bacon, 259, 263, 277, 278, 293-295, 395, 396, **419-427**, 433, 434.
— l'Anglais, 307.
— Marston (ou Merston), 313, 431-434.
— Westram, 299.
Roland Bandinelli (Alexandre III), 212.
— de Crémone, 275, 315.
Roscelin, 167, **170-172**, 177, 187, 189, 213, 216, 451, 452.
Rose, 264.
Rubius (A.), 528.
Rufin, 107.
Rupert de Deutz, 145, 229.
Ruysbroeck, v. Jean Ruysbroeck.

S

Salembier, 459.
Salomon Ibn Gebirol, v. Avicebron.
Salzinger, 430.
Samuel Aben Tibbon, 255.
— ben Juda-ben Meschullam, 436.
Sanchez, **517**.
Santi Ferrari, 472.
Sauter, 254.
Savile, 480.
Savonarole, 499.
Sbaraleae, 279.
Scandone, 326.
Schaarschmidt, 225.
Schindele, 290, 293, 296, 345, 371, 541.
Schneid, 128, 268.
Schneider, 322, 324, 326.
Schütz, 371.
Schwane, 134.
Scoraille, 531.
Sebastiao de Conto, 527.
Sébastien Franck, 514.
Sénèque, **70-71**, 94, 146, 153, 200, 428.
Sepulveda, 503.
Sergius, 239.
Servat Loup de Ferrières, 170, 186.
Sestili, 524.
Sextus Empiricus, **75-76**, 436.
Siebeck, 62, 133, 225, 407, 453, 458, 459.
Sievers, 489.
Sigebert de Gembloux, 131.
Siger de Brabant, 250, 327, 409, 411-414, 416, 417.
— de Courtrai. 382, 412.
Silvester Maurus, **529**.
Silvestre de Ferrare, **522**.
Simon (frère), 311.
— d'Authie, 267.
— de Brossa, 474.
— de Tournai, 209.
— Porta, 503.
Simplicius, 91, 239.

Socrate, 3, 4, 13, **14-17**, 18-20, 28, 63.
Sogia, 534.
Sophonias, 436.
Specht, 159.
Stapper, 394.
Stein, 134, 254, 501.
Steinschneider, 201, 268.
Stephanus de Monte, 531.
— Brulifer, 533.
Stöckl, 154, 400, 405, 446, 450, 453, 484.
Stölzle, 209.
Straton de Lampsaque, 59.
Suarez, **526-528**, 529.
Suidas, 237.
Surius, 468.
Switalski, 160.

T

Taddeo, 259.
Taine, 126.
Tajus, 202.
Talamo, 120, 268.
Tannery, 88.
Tauler, 484.
Tedeschini, 353.
Telesius, 507.
Térence, 146.
Tertullien, 97.
Thalès de Milet, 3, 5.
Themistius, **89**, 237, 241, 261.
Théodore de Mopsueste, 239.
— Gaza, 498, 500, 501.
— Metochita, 436.
Théodoret de Cyr, 239.
Théophile, 199.
Thiéry (A.), 370.
Thierry de Chartres, 146, 149, **197-199**, 201, 205, 217, 233.
Thierry de Fribourg, 434, 435.
Thomas (A.), 171.
— (P.), 201.
— a Kempis, 467.
— Bradwardine, 474, 475.
— Bricot, 533.
— d'Aquin, **326-370** et *passim*.
— de Cantimpré, 258, 298.
— de Vio, 522.
— de Walleis, 444.
— d'York, 229.
— Gallo, 294.
— Morus, 499, 509, 510, 517.
— Sutton, 378, 380, 384.
— Wallensis, 299.
Thurot, 271, 272, 274, 277, 279.
Todros Todrosi, 436.
Toletus, 529.
Torricelli, 535.
Traversari, 497.
Trendelenburg, 22.
Tyrannion, 73.

U

Ubertus Guidi, 462.
Uccelli, 371.
Ueberweg-Heinze, 114, 120, 132, 160, 179, 381, 452.
Uebinger, 489.
Ulric de Strasbourg, ou Ulric Engelberti, 325.
Uranius, 239.
Urbain de Bologne, 472.

V

Vacandard, 217, 231.
Vacant, 134, 268, 295, 299, 371, 397, 403, 404, 407.
Vallius, 528.
Van Velden (Martin), 538.
Van Weddingen, 178, 326.
Vegetius Praetextatus, 92.
Venchus, 488.
Ventura, 535.
Vernet, 188.
Vigna (L.), 178.
Vincent de Beauvais, 287, 333, 381.
Virgile, 146.
Vive.
Von Eicken, 133.
Von Hertling, 133, 222, 326.

W

Wadding, 279, 407.
Walfred Strabo, 145.
Warron, 463.
Wattenbach, 132.
Webb, 225.
Wekofer, 132.
Wenck (K.), 412.
Werner, 132, 133, 201, 293, 357, 371, 388, 394, 407, 442, 453, 466, 472, 480, 481, 501, 531, 535.
Wetzer et Welte, 134.
Windelband, 120, 132, 161, 293.
William Temple, 497.
Willmann, 99, 113, 120, 126, 128, 132, 133, 136, 147, 148, 159, 160, 173, 217, 323, 335, 348, 366, 371, 442.
Willner, 192, 201, 202.
Witelo, 268.
Wittmann, 268, 328, 340, 371, 540.

Wörms, 242, 247, 251, 254.
Wrobel, 236.
Wustenfeld, 268.

X

Xénophane, 5.
Xénophon, 15.

Z

Zanardi, 526.
Zeller, 16, 22, 25, 32, 42, 85, 121, 146, 344.
Zénon de Citium, 59, 68, 72, 73.
Zénon d'Élée, 8.
Ziesché, 307.
Zimara, 501, 502.
Zingerle, 335.
Zwingli, 503, 512, 514.

TABLE DÉTAILLÉE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION HISTORIQUE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE.

Pages

1. Raison d'être et point de vue de cette étude préliminaire . . 1

PREMIÈRE PARTIE.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

2. Division de la philosophie grecque 3

CHAPITRE PREMIER.

La période antésocratique.

§ 1. — *Notions générales.*

3. Caractères et subdivision 4

§ 2. — *Le premier groupe des écoles antésocratiques.*

4. Anciens ioniens. — 5. Pythagore. — 6. L'École d'Élée . . . 5

§ 3. — *Le deuxième groupe des écoles antésocratiques.*

7. Le dynanisme et le mécanisme en général. — 8. Le dynanisme d'Héraclite. — 9. Le mécanisme d'Empédocle. — 10. Le mécanisme de l'école atomistique ou d'Abdère. Démocrite. — 11. Le mécanisme d'Anaxagore . . . 8

§ 4. — *Les Sophistes.*

12. Protoagoras et Gorgias 13

CHAPITRE DEUXIÈME.

La philosophie grecque depuis Socrate jusqu'à Aristote.

§ 1. — *Socrate.*

Pages

13. Caractères de la philosophie grecque pendant cette période. — 14. Vie de Socrate. — 15. Procédés et méthode. — 16. Doctrines philosophiques. — 17. Influence de Socrate 14

§ 2. — *Platon.*

18. Sa vie. — 19. Caractères généraux de sa philosophie. — 20 Notion de la philosophie. Propédeutique philosophique. — 21. Division des œuvres et de la philosophie de Platon. 17

I. LA DIALECTIQUE. 22. Existence et nature des Idées. — 23. Multiplicité et hiérarchie. L'Idée du Bien. — 24. Dieu et l'Idée du Bien . . . 20

II. LA PHYSIQUE. 25. Principes généraux. Matière et âme du monde. — 26. Structure du monde corporel. Le mécanisme. — 27. Anthropologie. 23

III. L'ÉTHIQUE ET l'ÉSTHÉTIQUE. 28. Morale générale. — 29. Politique. — 30. Le beau et l'art. — 31. Conclusion 28

§ 3. — *Aristote.*

32. Vie et œuvres. — 33. Caractères généraux de la philosophie d'Aristote. — 34. Division de la philosophie 31

I. LOGIQUE. 35. Notion de la logique. — 36. Le concept et le jugement. — 37. La syllogistique. — 38. La démonstration. Raisonnements probables et sophistiques 34

II. MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE. 39. Notion de la métaphysique. — 40. L'être et les dix catégories. — 41. L'acte et la puissance. — 42. La matière et la forme. — 43. L'essence commune et l'essence individualisée. — 44. Les causes de l'être. — 45. L'acte pur. Preuves de son existence. — 46. Nature de Dieu. — 47. Lacunes de la théodicée d'Aristote. 37

III. MATHÉMATIQUES. 48. Objet des mathématiques 45

IV. PHYSIQUE. 49. Objet de la physique. — 50. Principes généraux. — 51. Substances célestes et corps terrestres. — 52. Psychologie. — 53. Premier groupe de problèmes : les activités de l'âme. — 54. Deuxième groupe de problèmes : la nature de l'âme 45

V. PHILOSOPHIE PRATIQUE. 55. Éthique. — 56. Politique 55

VI. POÉTIQUE. 57. Le beau et l'art. 57

CHAPITRE TROISIÈME.

La philosophie grecque depuis la mort d'Aristote jusqu'à l'avènement de l'école néo-platonicienne.

§ 1. — *Notions générales.*

58. Caractères généraux. — 59. Division de cette période . . . 57

§ 2. — *Les écoles philosophiques du* IIIe *et du* IIe *siècle av. J.-C.*

Pages

60. L'école péripatéticienne. — 61. L'école stoïcienne. — 62. La physique stoïcienne. — 63. Applications à la psychologie. — 64. La morale stoïcienne. — 65. École épicurienne. — 66. La physique épicurienne. — 67. Application à la psychologie. — 68. La morale épicurienne. — 69. Écoles sceptiques . 59

§ 3. — *L'éclectisme.*

70. Causes de l'apparition de l'éclectisme. — 71. Caractère général et division. — 72. L'éclectisme stoïcien. Sénèque. — 73. L'éclectisme de l'Académie. Cicéron. — 74. L'éclectisme péripatéticien. Interprètes et commentateurs d'Aristote 69

§ 4. — *Le scepticisme de l'école néo-pyrrhonienne.*

75. Réapparition du scepticisme. — 76. Aenésidème. — 77. Sextus Empiricus 74

CHAPITRE QUATRIÈME.

Le néo-platonisme et les systèmes précurseurs du néo-platonisme.

§ 1. — *Notions générales.*

78. Caractère général. — 79. Division 79

§ 2. — *Les systèmes précurseurs du néo-platonisme.*

80. Deux groupes de systèmes précurseurs. — 81. Le néo-pythagorisme et le platonisme pythagoricien. — 82. Origine et caractères de la philosophie gréco-judaïque. — 83. Philon. 78

§ 3. — *Le néo-platonisme.*

84. Caractères généraux et division. — 85. Phase philosophique du néo-platonisme. Plotin. — 86. Porphyre. — 87. Phase religieuse du néo-platonisme. — 88. Phase encyclopédique du néo-platonisme et fin de la philosophie grecque. — 89. L'école de Constantinople. Themistius. — 90. L'école d'Athènes. Proclus. Simplicius. — 91. L'école d'Alexandrie. Ammonius. — 92. La philosophie en Occident 82

DEUXIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE.

—

§ 1. — *Notions générales.*

93. Caractères généraux de la philosophie patristique. — 94. Division . 93

§ 2. — *La philosophie patristique pendant les trois premiers siècles.*

95. Le Gnosticisme. — 96. L'école chrétienne d'Alexandrie. . . 95

§ 3. — *La philosophie patristique depuis le IVe jusqu'au VIIe s.*

Pages

97. La patristique au IVe et au Ve s. — 98. Saint Augustin. Sa vie et ses œuvres. — 99. Caractères généraux de la philosophie de S. Augustin. — 100. Théodicée et métaphysique. — 101. Physique. — 102. Psychologie. — 103. Morale. — 104. Némésius. — 105. Les écrivains du Ve s. Le pseudo-Denys. 97

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

—

§ 1. — *Notions générales.*

106. Philosophie scolastique et théologie scolastique. — 107. Comment définir la philosophie scolastique. — 108. Définition verbale. La scolastique et les écoles médiévales. — 109. Définition de la scolastique par l'appareil extérieur de son enseignement. — 110. Définition de la philosophie scolastique par son identification avec la philosophie du moyen âge. État de la question. — 111. La philosophie scolastique forme un groupe parmi les nombreux systèmes du moyen âge. — 112. Définition de la scolastique par ses relations avec la théologie scolastique. État de la question. — 113. Rapports généraux de la philosophie et de la théologie au moyen âge. — 114. La primauté de la théologie scolastique fournit une définition insuffisante de la philosophie scolastique. — 115. Corollaire. — 116. Définition de la philosophie scolastique par ses relations avec la philosophie ancienne. — 117. Définitions intrinsèques insuffisantes. — 118. Éléments d'une définition doctrinale complète. — 119. Conclusion. — 120. Bibliographie. 110

§ 2. — *Division de la philosophie médiévale.*

121. Limites chronologiques du moyen âge philosophique. — 122. Division de la philosophie au moyen âge. — 123. Bibliographie 128

§ 3. — *Sources anciennes et modernes d'ordre général.*

124. Les sources anciennes. — 125. Ouvrages modernes 131

PREMIÈRE PÉRIODE.

La philosophie médiévale jusqu'à la fin du XIIe s.

Section 1re. — La philosophie médiévale en Occident.

—

CHAPITRE PREMIER.

Notions générales.

126. Caractères généraux de la scolastique pendant cette période. — 127. Origine des questions philosophiques sur le terrain de la théologie. — 128. Organi-

Pages

sation des écoles philosophiques. — 129. La Renaissance Carlovingienne. Alcuin. — 130. Principales écoles. — 131. Programmes d'études. — 132. Méthodes didactiques. — 133. Bibliothèque philosophique. — 134. Division de cette période. — 135. Bibliographie 135

CHAPITRE DEUXIÈME.

La philosophie des IXe, Xe et XIe siècles.

136. Résumé 160

ART. I. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

§ 1. — *La question des universaux dans son développement historique.*

137. Comment la question des universaux se pose en philosophie. — 138. Comment la question se pose au début du moyen âge. — 139. Le réalisme outré. — 140. Deux groupes de réalistes outrés. Réalisme médiéval et réalisme platonicien. — 141. Principaux réalistes. Fridugise. Remi d'Auxerre. — 142. Gerbert. — 143. Odon de Tournai. — 144. Les antiréalistes. — 145. Rhaban Maur et Heiric d'Auxerre. — 146. Roscelin. — 147. Conclusion. — 148. Bibliographie. 161

§ 2. — *Saint Anselme.*

149. Sa vie et ses œuvres. — 150. Philosophie et théologie. — 151. Métaphysique et théodicée. — 152. Psychologie et morale. — 153. Sources et bibliographie 173

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

§ 1. — *Jean Scot Eriugène.*

154. Jean Scot Eriugène, père de l'antiscolastique. — 155. Sa vie et ses œuvres. — 156. Métaphysique. — 157. Psychologie. — 158. Influence de la philosophie de Scot. — 159. Sources et bibliographie 197

§ 2. — *Les controverses théologico-philosophiques.*

160. Leur place dans cette histoire. — 161. Principales controverses. — 162. Sources et bibliographie 185

CHAPITRE TROISIÈME.

La philosophie au XIIe siècle.

163. Résumé 188

ART. I. — LA SCOLASTIQUE.

§ 1. — *Le réalisme outré (1re moitié du XIIe s.).*

164. Division. — 165. Premier groupe : les thèses de Guillaume de Champeaux. 166. Deuxième groupe : les « indifférentistes ». Adélard de Bath. — 167. Autres

Pages

indifférentistes. — 168. Troisième groupe : le réalisme chartrain. Bernard de Chartres. — 169. Thierry de Chartres. — 170. Guillaume de Conches. — 171. L'avènement du panthéisme. — 172. Sources et bibliographie. . . 189

§ 2. — *L'Antiréalisme.*

173. Pierre Abélard. — 174. Sa philosophie. — 175. Gilbert de la Porrée. — 176. Philosophie de Gilbert. — 177. Les verbalistes. — 178. Avènement du réalisme modéré. — 179. Conclusion. — 180. Sources et bibliographie . 201

§ 3. — *Le mouvement théologique au XIIe s.*

181. Les progrès de la théologie scolastique. — 182. Les théologiens de l'argumentation. École d'Abélard et de S. Victor. — 183. Les théologiens rigoristes. — 184. Les modérés. — 185. Conclusions. — 186. Condamnations théologiques. L'Église et la philosophie. — 187. Sources et bibliographie . . . 210

§ 4. — *Jean de Salisbury et Alain de Lille.*

188. Vie et œuvres de J. de Salisbury. — 189. J. de Salisbury et le trivium. — 190. J. de Salisbury, historien. — 191. J. de Salisbury, philosophe. — 192. Isaac de Stella et Alcher de Clairvaux. — 193. Alain de Lille. — 194. Philosophie d'Alain de Lille. — 195. Conclusion. — 196. Sources et bibliographie . 217

§ 5. — *Le mysticisme des scolastiques.*

197. Mysticisme et scolastique. — 198. Mysticisme pratique et spéculatif. — 199. Division du mysticisme. — 200. Caractères généraux du mysticisme. — 201. Double forme du mysticisme médiéval. — 202. Sources du mysticisme médiéval. — 203. Les premiers mystiques. S. Bernard. — 204. Le mysticisme de S. Victor. Hugues de S. Victor. — 205. Bibliographie 225

ART. II. — L'ANTISCOLASTIQUE.

206. Diverses formes de l'antiscolastique. — 207. Le matéralisme des Cathares et des Albigeois. — 208. Le Panthéisme. — 209. Sources et bibliographie. 231

Section 2me. — La philosophie byzantine.

210. Ses caractères généraux. — 211. Principaux représentants. — 212. Rapports de la philosophie byzantine et de la philosophie occidentale. — 213. Bibliographie 236

Section 3me. — La philosophie orientale.

214. La philosophie chez les Arméniens, les Perses et les Syriens. — 215. Origines de la philosophie chez les Arabes. — 216. Caractères généraux de la philosophie arabe. — 217. Branche orientale des philosophes proprement dits : El-farabi. Avicenne. — 218. Théologiens orthodoxes et mystiques. Gazali. — 219. Branche occidentale de l'école philosophique. Averroès. — 220. La philo-

Pages

sophie chez les Juifs. Saadja. — 221. Avicebron. Maimonides. — 222. Sources et bibliographie 238

DEUXIÈME PÉRIODE.

La philosophie médiévale au XIIIe s.

—

CHAPITRE PREMIER.

Notions générales.

223. La philosophie occidentale, arabe, juive et byzantine. — 224. Division de cette période. — 225. Sources et ouvrages généraux sur la philosophie occidentale au XIII° siècle 255

CHAPITRE DEUXIÈME.

La renaissance philosophique du XIII° siècle.

§ 1. — *La nouvelle initiation philosophique de l'Occident.*

226. Histoire et chronologie des nouvelles traductions latines. — 227. Influence générale de ces traductions sur la philosophie du XIII° s. — 228. Les prohibitions des écrits d'Aristote à Paris. — 229. Bibliographie 257

§ 2. — *L'érection des Universités.*

230. Érection et organisation de l'Université de Paris. — 231. Les études philosophiques et théologiques. — 232. Érection des Universités d'Oxford et de Cambridge. — 233. Bibliographie 268

§. 3. — *Les ordres mendiants.*

234. Luttes des réguliers et des séculiers. — 235. L'influence des ordres mendiants sur la philosophie scolastique. — 236. Les collèges séculiers. La Sorbonne. — 237. Sources et bibliographie 274

CHAPITRE TROISIÈME.

La philosophie scolastique.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

238. Caractères généraux. — 239. Division. — 240. Bibliographie . 280

ART. II. — L'ANCIENNE SCOLASTIQUE OU LES SYSTÈMES PRÉTHOMISTES.

241. Subdivision 285

§ 1. — *Les précurseurs.*

Pages

242. Quels sont-ils ? — 243. Dominicus Gundissalinus. — 244. Guillaume d'Auvergne. — 245. Alfred de Sereshel. — 246. Sources et bibliographie 28[illegible]

§ 2. — *Premières écoles franciscaines. Alexandre de Halès.*

247. Vie et œuvres. — 248. Sa place dans la scolastique. — 249. Philosophie. — 250. Disciples d'A. de Halès. Jean de la Rochelle. — 251. École franciscaine d'Oxford. — 252. Sources et bibliographie 293

§ 3. — *Saint Bonaventure.*

253. Vie et œuvres. — 254. Personnalité de S. Bonaventure. — 255. Doctrines philosophiques. — 256. S. Bonaventure mystique. — 257. Sources et bibliographie 299

§ 4. — *Les disciples de S. Bonaventure.*

258. Premiers disciples. Mathieu de Aquasparta et John Peckham. — 259. Pierre Jean Olivi. — 260. Disciples ultérieurs de S. Bonaventure. R. de Middleton. — 261. Sources et bibliographie 306

§ 5. — *Les maîtres dominicains et l'ancienne scolastique.*

262. Les premiers dominicains à Paris. Pierre de Tarentaise. — 263. Les premiers dominicains à Oxford. R. Kilwardby. — 264. Bibliographie . 314

ART. III. — LE PÉRIPATÉTISME ALBERTINO-THOMISTE ET LA SYNTHÈSE SCOLASTIQUE.

265. Résumé 316

§ 1. — *Albert le Grand.*

266. Vie et œuvres. — 267. Signification philosophique d'Albert le Grand. — 268. Signification théologique d'Albert. — 269. Philosophie d'Albert le Grand. — 270. Disciples d'Albert. — 271. Sources et bibliographie . . 317

§ 2. — *Saint Thomas d'Aquin et la synthèse scolastique.*

272. Vie et œuvres. — 273. Signification philosophique. — 274. Signification théologique. — 275. Doctrines philosophiques. 320

I. NOTIONS PROPÉDEUTIQUES. 276. Résumé. — 277. Division de la philosophie. — 278. Rapports de la philosophie et de la théologie. — 279. Rapports de la philosophie et des sciences particulières. — 280. Philosophie scolastique et civilisation. — 281. Méthodes didactiques 331

II. LOGIQUE. 282. Logique 336

III. MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE. 283. Les catégories et les attributs transcendantaux. — 284. L'acte et la puissance. — 285. Substance et accidents. — 286. Ma-

Pages

tière et forme. — 287. Essence commune et essence individualisée. — 288. Essence et existence. — 289. Causes de l'être. — 290. Comment la théodicée se rattache à la métaphysique. — 291. Preuves de l'existence de Dieu. — 292 Dieu considéré en lui-même. — 293. Dieu et le monde 337

IV. PHYSIQUE GÉNÉRALE. 294. Principes généraux. — 295. Substances célestes et terrestres 351

V. PSYCHOLOGIE. 296. Place et ordre des questions. — 297. Les activités de l'âme. — 298. La connaissance en général. — 299. La connaissance sensible. — 300. La connaissance intellectuelle. — 301. L'appétit sensible et rationnel. — 302. Rapports entre l'intelligence et la volonté. — 303. La nature humaine. —

VI. PHILOSOPHIE MORALE. 304. Morale générale. — 305. Morale spéciale. Droit social. 364

VII. ESTHÉTIQUE. 306. Place de l'esthétique. — Problèmes esthétiques. 366

VIII. CONCLUSION. 308. Définition de la scolastique par ses caractères doctrinaux. — 309. Caractères doctrinaux du thomisme. — 310. Sources et bibliographie 367

ART. IV. — LE CONFLIT DU THOMISME ET DE L'ANCIENNE SCOLASTIQUE.

§ 1. — *Les adversaires du thomisme.*

311. Les adversaires du thomisme. Double forme de l'opposition. — 312. Condamnations du thomisme 371

§ 2. — *Les partisans du thomisme.*

313. Dominicains. Gilles de Lessines. — 314. Autres adhésions au thomisme. 377

§ 3. — *Les éclectiques.*

315. Résumé 382

I. GODEFROID DE FONTAINES. 316. Vie et œuvres. — 317. Signification philosophique. — 318. Doctrines philosophiques 383

II. GILLES DE ROME. 319. Vie et œuvres. — 320. Doctrines philosophiques. — 321. Jacques de Viterbe 387

III. HENRI DE GAND. 322. Vie et œuvres. — 323. Signification philosophique. — 324. Doctrines philosophiques. — 325. Sources et bibliographie pour l'art. IV 389

ART. V. — JEAN DUNS SCOT.

326. Vie et œuvres. — 327. Caractères généraux de sa philosophie. — 328. Rapports de la théologie et de la philosophie. — 329. Matière et forme. — 330. Essence commune et essence individualisée. — 331. Essence et existence. — 332. Théodicée. — 333. Principes généraux de la physique. — 334. Psychologie. — 335. Conclusion. — 336. Sources et bibliographie 394

CHAPITRE QUATRIÈME.

Les philosophies antiscolastiques.

Pages

337. Division 407

§ 1. — *L'averroïsme latin.*

338. Avènement de l'averroïsme antiscolastique. — 339. En quoi consiste l'averroïsme antiscolastique. — 340. Partisans de l'averroïsme. — 341. Siger de Brabant. Vie et œuvres. — 342. Doctrines de Siger. — 343. Boèce le Dace et Bernier de Nivelles. — 344. Opposition à l'averroïsme. — 345. Bibliographie 407

§ 2. — *Autres formes de philosophie antiscolastique.*

346. Sectes philosophiques. — 347. Bibliographie. 418

CHAPITRE CINQUIÈME.

Les déviations de la scolastique.

348. Résumé 419

§ 1. — *Roger Bacon.*

349. Vie et œuvres. — 350. Personnalité de Bacon. — 351. Doctrines philosophiques. — 352. Conclusion. — 353. Bibliographie 419

§ 2. — *Raymond Lullus.*

354. Vie et œuvres. — 355. Doctrines philosophiques. — 356. Conclusion. Le Lullisme. — 357. Bibliographie. 427

§ 3. — *Quelques autres déviations de la scolastique.*

358. R. Marston. — 359. La déteinte de l'averroïsme. — 360. L'ontologisme 431

TROISIÈME PÉRIODE.

La philosophie médiévale pendant le XIVe et la première moitié du XVe s.

—

CHAPITRE PREMIER.

Notions générales.

361. Philosophie byzantine. — 362. Philosophie juive. — Philosophie occidentale. — 364. Bibliographie 435

CHAPITRE DEUXIÈME.

La philosophie scolastique.

ART. I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

Pages

365. Décadence de la philosophie. — 366. Division de la philosophie scolastique. — 367. Bibliographie 437

ART. II. — L'ÉCOLE TERMINISTE.

§ 1. *Notions générales.*

368. Caractères généraux de l'école terministe. — 369. Division . . 442

§ 2. — *Guillaume d'Occam et les précurseurs du terminisme.*

370. Durand de S. Pourçain et P. Aurioli. — 371. Guillaume d'Occam. Vie et œuvres. — 372. Rapports de la philosophie et de la théologie. — 373. Les compositions de l'être contingent. — 374. Théodicée. — 375. Psychologie. — 376. Logique. — 377. G. d'Occam, Roscelin et Abélard. — 378. Conclusion. — 379. Bibliographie 444

§ 3. — *Le parti des occamistes ou des terministes.*

380. Puissance de l'école terministe. Mesures prohibitives. — 381. Premiers occamistes. J. Buridan. — 382. Marsile d'Inghen et Pierre d'Ailly. — 383. Autres partisans de l'occamisme. — 384. Sources et bibliographie . . . 453

ART. III. — L'ÉCOLE SCOTISTE.

385. Caractères généraux. — 386. Principaux scotistes. . . . 460

ART. IV. — L'ÉCOLE THOMISTE.

387. Le thomisme au XIVe s. — 388. Le thomisme au XVe s. Capreolus. Antonin de Florence. — 389. Denys le Chartreux. Gerson. — Sources et bibliographie 461

ART. V. — L'ÉCOLE ÉGYDIENNE.

391. L'école égydienne. — 392. Bibliographie 465

ART. VI. — LE MYSTICISME ORTHODOXE.

393. Caractères généraux du mysticisme aux XIVe et XVe s. — 394. Principaux écrivains mystiques. — 395. Sources et bibliographie 466

CHAPITRE TROISIÈME.

L'antiscolastique.

396. Formes de l'antiscolastique pendant cette période. . . . 468

§ 1. — *L'Aristotélisme.*

Pages

397. L'averroïsme à Paris. — 398. Jean de Jandun ou Jean de Gand. — 399. L'averroïsme en Italie. — 400. Sources et bibliographie . . . 466

§ 2. — *Le mysticisme hétérodoxe.*

401. Caractères généraux. 472

§ 3. — *Diverses autres formes de l'antiscolastique.*

402. Leur origine. — 403. Thomas Bradwardine. — 404. Nicolas d'Autrecourt. — 405. J. de Mirecourt. — 406. Le panthéisme de Guido. — 407. Sources et bibliographie 473

CHAPITRE QUATRIÈME.

Les déviations de la scolastique.

408. Les déviations de la scolastique 480

§ 1. — *L'infiltration de l'averroïsme.*

409. Jean de Baconthorp. 481

§ 2. — *Maître Eckehart et la mystique allemande.*

410. Vie et œuvres. — 411. Doctrines philosophiques. — 412. Eckehart et la mystique allemande. — 413. La mystique allemande après Eckehart . 481

§ 3. — *Raymond de Sabunde et la théosophie.*

414. Vie et œuvres. — 415. Doctrines philosophiques 484

§ 4. — *Nicolas de Cuse.*

416. Signification philosophique. — 417. Vie et œuvres. — 418. Doctrines philosophiques. — 419. Influence de N. de Cuse. — 420. Sources et bibliographie pour le Chap. IV 485

QUATRIÈME PÉRIODE.

La philosophie médiévale depuis la seconde moitié du XVe s. jusqu'au XVIIe s.

—

CHAPITRE PREMIER.

Notions générales.

421. Coup d'œil général sur cette période. — 422. Division . . . 490

CHAPITRE DEUXIÈME.

La philosophie antiscolastique.

§ 1. — *Notions générales.*

Pages

423. Caractères généraux. — 424. Division de la philosophie antiscolastique 493

§ 2. — *Les philologues humanistes.*

425. Influence des philologues sur la philosophie. — 426. Principaux humanistes antiscolastiques. 495

§ 3. — *Le platonisme.*

427. La renaissance platonicienne en Italie. — 428. Principaux platoniciens. — 429. Conclusion 497

§ 4. — *L'aristotélisme.*

430. Diverses formes de l'aristotélisme renaissant. — 431. Les averroïstes. — 432. Les Alexandristes. — 433. Conclusion 500

§ 5. — *Le stoïcisme et l'atomisme.*

434. Le stoïcisme. — 435. L'atomisme 503

§ 6. — *Le naturalisme.*

436. Diverses formes de naturalisme. — 437. Le naturalisme empirique. Telesius. — 438. Campanella. — 439. Le naturalisme et les sciences secrètes. — 440. Le naturalisme panthéiste 504

§ 7. — *La philosophie du droit naturel et social.*

441. Thomas Morus. — 442. Hugo Grotius 509

§ 8. — *La philosophie et la mystique protestantes.*

443. Notions générales. — 444. Zwingli. — 445. Mélanchthon. — 446. Le mysticisme protestant. Böhme. 511

§ 9. — *Le théisme ou la philosophie de la religion.*

447. Causes du succès du théisme. — 448. Principaux représentants . 515

§ 10. — *Le scepticisme.*

449. Caractère général 517

CHAPITRE TROISIÈME.

La philosophie scolastique.

§ 1. — *Notions générales.*

450. Caractères généraux. — 451. Division 518

§ 2. — *L'École thomiste.*

Pages

452. L'école thomiste. — 453. Silvestre de Ferrare et Cajetan. — 454. Sources et bibliographie 520

§ 3. — *La scolastique espagnole.*

455. Notions générales. — 456. Les Dominicains. — 457. Les Jésuites en Espagne. Suarez. — 458. Les Jésuites en Italie. — 459. Autres congrégations religieuses. — 460. Conclusion. — 461. Sources et bibliographie . . 524

§ 4. — *L'École occamiste.*

462. Principaux occamistes. — 463. Sources et bibliographie . . 531

§ 5. — *L'École scotiste.*

464. — Principaux scotistes. — 465. Sources et bibliographie . . 533

§ 6. — *Autres écoles scolastiques.*

466. Autres écoles scolastiques. — 467. Sources et bibliographie. . 534

§ 7. — *Le malentendu des scolastiques et des hommes de science au XVIIe s.*

468. Les découvertes scientifiques et leurs rapports avec la philosophie scolastique. — 469. L'attitude des aristotéliciens. — 470. L'attitude des hommes de science. — 471. Conclusions. — 472. Bibliographie 535

Corrections et additions 540

Table onomastique. 544

Les Philosophes Belges

Collection de textes et d'études publiée par l'Institut supérieur de Philosophie,
sous la direction de M. DE WULF

Vol. I. **M. De Wulf,** *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude), 1901. 10,00

Vol. II. **M. De Wulf** et **A. Pelzer,** *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), 1904. 10,00

En préparation :

Vol. III. **M. De Wulf,** *Les quodlibets V-X de Godefroid de Fontaines* (texte inédit).

Vol. IV. **A. Pelzer,** *Les quodlibets XI-XIV de Godefroid de Fontaines* (texte inédit).

Vol. V. *Études sur la vie, les œuvres et les doctrines de Godefroid de Fontaines*, par divers auteurs.

Vol. VI. **A. Niglis,** *Les œuvres de Siger de Courtrai* (texte inédit et étude).

DU MÊME AUTEUR

La Valeur esthétique de la Moralité dans l'Art. Mémoire couronné au Concours pour les bourses de voyage, en 1890-1891. Épuisé (Bruxelles, 1892).

Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liége (Louvain, et Alcan, Paris, 1895). Mém. couronné par l'Académie de Belgique, 404 p. Prix : 5,00

Études sur Henri de Gand (Louvain, et Alcan, Paris, 1895). Extrait du précédent. Prix : 2,50

Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas (Louvain, 1896). Prix : 1,00

Qu'est-ce que la Philosophie scolastique ? Épuisé (Louvain, 1899). Prix : 1,50

Le traité des formes de Gilles de Lessines. (Texte inédit et étude). 1901. XVI, 122, 108 p., gr. in-jésus, édit. de luxe. Prix : 10,00

Introduction à la philosophie néo-scolastique. 1904. XVI, 350 pages. Prix : 5,00

Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1904. Prix : 3,00

Les quatre premiers quodlibets de G. de Fontaines (en collaborat. avec M. Pelzer). 364 pages, grand in-jésus. Edit. de luxe. Prix : 10,00

ARTICLES DE REVUE

A. Revue Néo-scolastique (Louvain), 1894-1905. — *L'exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale dans la théorie de Henri de Gand*, 1904. — *L'enseignement de la philosophie en France*, 1894. — *Les théories esthétiques propres à saint Thomas*, 1895 et 1896. Tiré à part : in-8°. Louvain et Paris, 66 pages. — *L'enseignement de la philosophie en France et en Allemagne*, 1896. — *L'office international de bibliographie*, 1895. — *Quelques formes contemporaines du Panthéisme*, 1897. — *Les récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale* 1898. — *Qu'est-ce que la philosophie scolastique*, 1899 et 1900. Tiré à part : in-8°. Louvain et Paris. 75 pages. — *La philosophie scolastique au Congrès de l'exposition de Paris*. 1900. — *Récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident* (1898-1899). 1900. — *Augustinisme et Aristotélisme au XIIIe siècle*, 1901. — *Comment faut-il juger M. Hauréau*, 1901. — *Kantisme et néo-scolastique*, 1902. — *Récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale* (1900-1902), 1902 ; (1902-1904) en 1904 et 1905. — *Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui* (1903.) — *La décadence de la philosophie scolastique au moyen âge* (1903). — *Un preux de la parole au XIIIe siècle* (1904). — B Revue philosophique (M. Ribot) : *La notion de la scolastique, juin* 1902. — C Archiv fur Geschichte der Philosophie (M. Stein, Berlin) : *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle*, 1896. — *Les lois organiques de l'histoire de la psychologie*, 1897. — D. Revue d'histoire et de littérature religieuses : *Chronique d'histoire de la philosophie médiévale. L'État actuel de la science*, 1900. — *La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne scolastique du XIIIe siècle*, 1901. — *Chronique d'histoire de philosophie médiévale*, 1902, 1904 et 1905. — E. Divus Thomas (Plaisance) : *De speciebus intentionalibus, dissertatio historico-critica*, 1897.

LOUVAIN. — IMP. POLLEUNIS & CEUTERICK, RUE VITAL DECOSTER, 60.

